ماهو المشهور بين الحكماء اولا [illegible] على ماهو [illegible]
ولاق الذهن وصيرورة [illegible] شيئا آخر [illegible] عن اتصافه بذلك الشيء [illegible]
من الجوهر المعنى الاول [illegible] [illegible] المراد منه المعنى الذي هو تحقق [illegible]

الحلق ولذلك وصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل الحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسأل الله الاصابة في البيان والعصمة من الخطأ والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيها اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان **قوله** (النمط الاول في جوهر الاجسام) اقول قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا وقال الجوهر يطلق على الموجود لافي موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لايكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان النمط تحقق حقيقتها هي هي كنه من اجزاء لاتتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود بالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتني عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدأ بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لايتجزى لانه آخر ما ينحل اليه مقاصده الذي لا يبتني على مسئلة تقتضي حوالة اخرى وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن

[illegible]
[illegible] التي لا [illegible]
[illegible] والصور عند الشيخ وكل واحد من [illegible] فانها انما [illegible] وتحقق [illegible] اجزائها ولما كان غرض الشيخ من هذا النمط بيان الامور التي من احتياجها [illegible] ماهية الجسم لاجرم [illegible] بتجوهر الاجسام اى التي هو نمط مشتمل على بيان تحقق ماهية الجسم من ماله من المقومات ثم اعلم ان المسائل الاصلية التي يشتمل عليها هذا النمط (يا فا) في ابطال الجزء الذي لايتجزى (ب) في بعض تفاريع نفي الجزء (ج) في اثبات الهيولى (د) في ان الهيولى قابلة للمقادير المختلفة (ه) في استحالة خلو الصورة الجسمية عن الهيولى (و) في استحالة خلو الهيولى عن الجسمية (ز) في استحالة خلو الهيولى عن الصورة النوعية (ح) في كيفية تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى (ط) في احكام المقادير (ى) في امتناع تداخل المقادير (يا) في امتناع الخلاء (يب) في اثبات الجهة فهذه هي المسائل الاصلية في هذا الباب وكل واحد منها مشتمل على عدة فصول على ماسيأتي شرحها وكيفية ارتباطها (المسئلة الاولى) في نفي الجزء الذي

لايتجزى وفيها فصلان (وهم واشارة) (من الناس من يظن ان كل جسم ذومفاصل ينظم عنده ها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لاتقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ولا يعلمون ان الوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد

من الطرفين منه شيئا غير مايلقاه الآخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره كان بحيث لوجوز تجويز مداخلة الوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه فيلاقي غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة واللقاء الموهم للمداخلة وجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للآخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم واذا كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عندهم المداخلة من الملاقاة بالامر بل بقي فراغ والقسم ما يتلاقى) التفسير المقصود من هذا الفصل ابطال قول من قال حقيقة الجسم انما تلتئم من اجتماع اجزاء متميزة كل واحد منها لا يتجزى ومعلوم ان الكلام في ذلك لا يمكن الا بعد الكلام في تعريف حقيقة الجسم اولا ونحن نقدم على التفسير بحثين (البحث الاول) في تعريف حقيقة الجسم الجسم يقال عند الحكماء باشتراك الاسم على شيئين احدهما الجسم الطبيعي وهو الجوهر الذي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القوائم وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي يقبل التجزية في ثلث جهات والجسم بهذا المعنى عرض واعلم ان الجسم بالمعنى الاول مما لا نزاع فيه واما بالمعنى الثاني فبيان كونه مغايرا للجسم بالمعنى الاول ان القطعة من الشمع اذا شكلتها باشكال مختلفة فان جسمية تلك الشمعة باقية بعينها مع ان المقادير المختلفة قد تعاقبت عليها والباقي غير الزائل فاذا الجسمية مغايرة للمقدار وهذا الفرق انما يصح بعد ثبوت ان الجسم بالمعنى الاول غير مركب من الاجزاء التي ﴿ و ﴾ لا تتجزى لان على تقدير ان يكون الامر كذلك كان توارد المقادير عليه عبارة عن انفصال بعض تلك الاجزاء من جهة الى جهة اخرى فاما اذا لم يكن الجسم مؤتلفا من الاجزاء بل كان متصلا واحدا فاذا جعلناه مثلا كرة كان

ان تفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح هذه المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فان قابلية الابعاد ليست فصلا لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بالعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالط ثم اعاد ان الجسم اما ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام ولا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهي ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما لتزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب سماه بالمناهج والبيانات هكذا قال الفاضل في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجيء القول فيه ان شاء الله تعالى (قال وهم واشارة) قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الرأي الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه يسمي الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجرد الموضوع

تحته اعظم مما جعلناه صحيحه وذلك النقض قد بطل عند ما جعلناه صفة فوجب ...
زال معا ... الحصة الباقية فقد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي واعلم ان ...
الجسم الطبيعي انه الجوهر الذي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلثة ...

والمحمول من اللواحق اولنظر فيما سبقه من البراهين ... ولما اراد في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من الاربعة المذكورة فصر عنه ... وعن ابطاله بالاشارة **قوله** (من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل) فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع ... عند مثبتي الجزء لايمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها ... الحيوان وسماها باسمها **قوله** (تنضم عندها اجزاء غير اجسام ... منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لاتقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس) اقول ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام تتألف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس وهذه احكام ... هذا الرأي اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على ماينبغي ان ... نا قضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة اوبسهولة كالاشياء اللينة واما ان لاتقبل كالفلك عند الحكماء وقد نسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف امالانه لايقدر على استحضار مايقسمه لصغره اولانه لا يقدر على الاحاطة بما لايتناهى والفرض العقلي لايقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب **قوله** (ولايعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيأ غير مايلقاه الآخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره) اقول هذا ابتداء شروعه في النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لايخ اما ان لايلاقي الطرفين اويلاقيهما فان لاقاهما فاما بالاسر اولابالاسر فهذه اقسام ثلثة

في ... ان قول الجوهر ... ما تحته قول اللوازم لا قول الاجناس وبتقدير كون الجوهر جنسا فما كان ... عرض ... الابعاد الثلثة ... ان يكون جزأ مقوما ... من وجهين الاول ان قابلية الشيء للشيء ... امر ... وجودي اذ لو كانت امرا وجوديا كانت ... ان تكون جوهرا اوعرضا فان كانت جوهرا كانت قابلية الحل للحال جوهرا ... عن المحل والحال وذلك محال لان قابلية ... نسبة مخصوصة المحل الى الحال ونسبة الشيء الى الشيء ... ان تكون مباينة عن كل واحد من الشيئين فان كانت عرضا كان لمحل قابلية تلك القابلية فتكون قابليتها لتلك القابلية عرضا آخر ويلزم التسلسل والثاني ان قابلية الشيء لشيء آخر نسبة لذات القابل الى ذات المقبول وانتساب الشيء الى الشيء متأخر عن ذات كل واحد من المنتسبين فاذا قابلية الجسم للابعاد الثلثة متأخرة عن ذات الجسم وذات كل شيء متأخرة عن مقوماته فلوكانت قابلية الجسم للابعاد من مقومات الجسم لزم تأخر هذه القابلية عن نفسها بمرتبتين ذلك محال فثبت ان هذه القابلية بتقدير ان تكون صفة ثبوتية لايجوز ان تكون جزأ من ماهية الجسم فظهر بهذا فساد ما يجري في الكتب من ان الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية (البحث الثاني) في ابطال الجزء الذي لايتجزى لما عرفت ان الجسم يقال بالاشتراك على ... احدهما جوهر والآخر عرض فاعلم ان المقصود من هذا الفصل بيان ان الجسم الطبيعي الاول ...

يد اولا من تفصيل المذاهب فنقول الجسم قد يكون مركبا اما من اجسام مختلفة الصور
ن اجسام متشابهة الصور كالسرير وقد يكون مفردا مثل الماء الواحد اذا عرفت ذلك
لهااجزاء موجودة بالفعل متناهيه وهى تلك الاجسام المفردة التى منها

م المفرد فقد
اختلفو فيه وضبط المذاهب المقولة
فيه ان يقال لاشك ان الجسم المفرد
قابل للانقسامات فلا تخلواما ان تكون
تلك الانقسامات الممكنة حاصلة
فيه بالفعل اولا تكون وعلى التقديرين
فاما ان تكون تلك الانقسامات
متناهية او غير متناهية فيحصل
من هذا التقسيم احتمالات اربع
لامزيد عليها فالاول ان يقال
الاجسام مؤلفة من اجزاء كل واحد
منها لا يقبل التجزية بوجه وتلك
الاجزاء متناهية فى العدد الثانى
ان يقال اجسام مؤلفة من اجزاء
موجودة بالفعل غير متناهيه بالعدد
الثالث ان يقال الانقسامات غير حاصله
بالفعل بل هى ممكنة الحصول مع
ان تلك الانقسامات الممكنة متناهية
الرابع ان يقال ان تلك الانقسامات
غير حاصلة بالفعل بل هى ممكنة
الحصول مع انها غير متناهية والحق
عند الشيخ هو القسم الرابع وغرضه
من هذا الفصل ابطال القسم
الاول فاعتمد فى ابطاله على الحجة
المشهورة وهى ان الجسم لو كان
مؤلفا من اجزاء كل واحد منها
لا يقبل التجزية لكان الجزء المتوسط
بين جزئين يلاقيانه اما ان يمنع الطرفين
عن التلاقى او لا يمنعهما لكن القسمين
باطلان فالقول بتألف الجسم
من الاجزاء التى لا تتجزى باطل اما الملازمة فلا شك فى صحتها انما الشك فى افساد قسمى
التالى فاما بيان فساد القسم الاول وهو ان يقال يمنع الطرفين عن التلاقى فانه لو كان كذلك لكان الجانب الذى
منه يلاقى ما على احد طرفيه غير الذى منه يلاقى ما على الطرف الاخر وذلك يوجب الانقسام وقد فرضناه

والاول ينافى كونه حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثانى وهو تأليف
الاجسام من هذه الاجسام لان التأليف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء
والثانى ايضا ينافى كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضى تداخل
الاجزاء وهو ممتنع فى نفسه ومناقض للحكم الثانى ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب
كالسيأتى والثالث يقتضى التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثانى
اولا وهما ان لا يلاقى الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر
الى ذكر القسم الثالث الذى يفيد النقض بقوله لقى كل واحد من الطرفين
منه شيأ غير ما يلقاه الآخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك
الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين
اعنى الاول والثانى فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين
يلقى من الاوسط شيأ غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة
ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان اخاته اظهر وصرح برفع الثانى
بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين ملاقيا بالاسر وانما خصه بالذكر لانه
مذهب لبعضهم كما سيأتى ذكره ولانه مع اخاته مستلزم للمطلوب
وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار
على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا الرأى فى نفس الامر فالواجب
عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب **قوله** (وانه بحيث
لو جوز نحوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما وحيزهما اوما شئت
فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه) اقول يريد بيان حال القسم الثانى
وهو القول بالمداخلة ففسره اولا باتحاد المكانين والحيزين واعلم
ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب
من مفهومه اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد
عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم
المشغول بالمتحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما
عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن
من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى فلما لم يكن المنازعة
فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير
محتاج الى البيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما اوما شئت فسمه
لئلا ينافش فى العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط

منقسم هذا خلف واما بيان فساد القسم الثاني وهو ان يقال انه لايمنع الطرفين عن التلاقي ...
لكان كل واحد من الطرفين لا قيا للوسط بالكلية والمعنى بذلك هو ان يكون الاشاره الى الوسط اشارة ...
من الطرفين ولو كان كذلك لكانت الاجزاء متداخلة لكن القول بالتداخل ...
الاجزاء ... لايقتضي ذلك
القول به محال اما بيان ان القول
بالتداخل يقتضي تجزئة الاجزاء
فلان كل ما ... شيء ونفذ فيه
فانه يعترض هناك امور ثلثة على
الترتيب فان النافذ لابد وان يلاقي
طرفه طرف المنفذ فيه اولا ثم انه
يتحرك الى المنفوذ فيه ثانيا ثم انه
يحصل بعد ذلك تمام النفوذ ثالثا
ولاشك ان القدر الذي لاقاه النافذ
من المنفوذ فيه اولا غير الذي لقيه
منه حال النفوذ والقدر الذي لقيه
حال النفوذ غير الذي يلقاه منه عند
حصول النفوذ فيه تماما وذلك
يوجب انقسام تلك الاجزاء واما بيان
ان القول بالتداخل محال فلان الاجزاء
المتداخلة اما ان تتداخل بالكلية
او لا بالكلية فان تداخلت لا بالكلية كان
الداخل من كل جزء في الآخر غير ما لم
يدخل فيه وذلك يقتضي الانقسام
وان تداخلت بالكلية لم يزد مقدار
الثلثة على مقدار الواحد فعلى هذا
لو انضم الى مجموع تلك الثلثة جزء
رابع وخامس فانه لايزيد المقدار البتة
فحينئذ لايكون تألفها مفيد العظم
والمقدار فاذا كان كذلك لم يكن
العظم حاصلا من تألف تلك الاجزاء
وذلك يبطل القول بتألف الاجسام
منها فثبت بما ذكرنا فساد قسمي التالي
فلزم منه فساد المقدم وهو تركب
الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى واما القائلون بالجزء فقد تمسكوا في اثبات مذهبهم بان قالوا لاشك في وجود الحركة
ولاشك ان الماضي والمستقبل منها معدومان فاذا لابد وان يوجد منها في الحال شيء لانه لو لم يكن لها وجود في الحال
لم يكن شيء منها ماضيا ولا مستقبلا لان الماضي هو الذي كان حاضرا في وقت مضى والمستقبل هو الذي يتوقع

فلابد من ان ينفذ في الوسط **قوله** (فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة) اقول اى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقى في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله ويلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعى لا برهانى واقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأى نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبنى على نفى الجزء ولا يصح على رأى مثبتيه فان المتحرك لايمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيأ منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لايكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المط **قوله** (واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للطرف الآخر ملاقاة الوسط له وان لايتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لايكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقى فراغ وانقسم ما يتلاقى) اقول اى المداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الملاقى للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر وحينئذ يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لايكون ترتيب ووسط وطرف اى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اى يناقض الحكم الثاني ايضا فان كان شيء من ذلك اى ان كان احد

حضورة فى وقت ما اى فلو لم يكن للحركة حضور لما كان شئ منها ماضيا ولا مستقبلا فاذا ثبت ذلك فنقول الذى يوجد منها فى الحال ان كان منقسما كانت الاجزاء المفترضة فيه سابقا بعضها على البعض لان اجزاء الحركة منقضية ولو كان الامر كذلك لما كان الجزء الموجود

فى الحال موجودا هذا خلف

واما ان لم يكن منقسما فعند زواله لا بد وان يحصل شئ آخر يكون حكمه فى عدم الانقسام ما ذكرنا فحينئذ تكون الحركة عبارة عن امور متتالية كل واحد منها لا يكون قابلا للانقسام فاذا قطعت المسافة بالحركة فالقدر الذى يقطع من المسافة بالجزء الذى لا يتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى آخره فتكون الحركة [illegible] آخره منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجزء الذى لا يتجزى وهكذا القول فى جميع ما يقطع من المسافة بكل واحد من الاجزاء التى لا يتجزى من الحركة فاذا المسافة مركبة من الاجزاء التى لا تتجزى واعلم ان الجواب عن هذه الحجة يستدعى بحثا طويلا واستقصاء القول فيه مذكور فى كتبنا المطولة ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله وهم واشارة فههنا ابحاث (البحث الاول) فاعلم انه قد جرت عادة الشيخ فى هذا الكتاب بانه متى اراد ان يورد مذهبا باطلا اوسوء الاباطلا لتبين فساده فانه يسميه وهما وسبب هذه التسمية ان العقل لا يعرض له الغلط الا من قبل القوة المسماة بالوهم على ما مر تقريره فى المنطق وذلك سبب فى اطلاق [illegible] الوهم على الراى الباطل على [illegible] اسم [illegible] [illegible] الراى الباطل [illegible] من تسميته بالخيار [illegible] الراى الباطل

﴿ اعتماد ﴾

[illegible] الكتاب يدل على ان كل قضية يتضح فى ابتدائها الى برهان [illegible] الشيخ يسمى الفصل المشتمل عليه الاشارة وكل قضية لا يحتاج

الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تألف الاجسام منها او عدم امتيازها فى الوضع او تجزيتها وهذه محال فالقول بها ممتنع فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتى الاجزاء معارضة لها وهى ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما فى الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما فى الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتى ان شاء الله تعالى قوله (وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف لكن من اجزاء غير متناهية) اقول يريد ابطال المذهب الثانى المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا بها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود فى الشئ بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن فى الجسم من الانقسامات التى لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا فى الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة فى الجسم وان الكثرة انما تتألف من الآحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد تحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذى لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون [illegible] متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا [illegible] لكن من اجزاء غير متناهية [illegible] وقد [illegible] الفريقان [illegible]

اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزئة الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد بقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطاء منه ارتكبوا القول بسكون الشئ في بعض ازمنة حركة المستدير يلزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور **قوله** (ولا يلزم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية ان الواحد والمتناهي موجودان فيها) اقول قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة ما والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول هذه مؤاخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح **قوله** (فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفا من احاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد) اقول تقريره كل عدد متناه من الكثرة ذا اخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد اى بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا للمقدار الواحد فهما يكون في حيز الواحد وح يستحيل ان يقع الامتياز بينهما بشئ من الجسمية او بشئ من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا بشئ من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان

في اثباتها الى بيان منفصل بل يكفي في التصديق بها تجريد موضوعها ومحمولها عن اللواحق والعوارض رأسه يسميه تنبيها كانت تلك القضية موجودة بالفعل الان الا ان الانسان لا يعلم كونها عنده فيكفي فيه مجرد التنبيه * ثم الحصر الدليل * ع انه لم اذا قال وهم واشارة ولم يقل اشارة ووهم فلان الاشارة ليست الا البرهان المبطل للرأي الباطل المسمى بالوهم واقامة البرهان على ابطال الشئ متأخرة لا محالة عن تصور ذلك الشئ فلا جرم كان ذكر الوهم مقدما على ذكر الاشارة واما قوله كل جسم ذو مفاصل فاعلم انه قضية موضوعها كل جسم ومحمولها ذو المفاصل وهي حكاية لمذهب المثبتين للجزء الذي لا يتجزى والمراد من الجسم الجسم الطبيعي وقد عرفته والمفاصل عبارة عن المواضع التي يمكن ايراد الفصل والقسمة عليها فان الجسم اذا كان مؤلفا من اجزاء كل واحد منها متميز عن الاخر في ذاته كانت المواضع التي يمكن ايراد الفصل عليها حاصلة في الجسم فيكون لكل مفاصل موجودة بالفعل واما قوله ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا يقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس واعلم ان المراد من ذلك ذكر صفات تلك الاجزاء التي حدث من تألفها الجسم ذو المفاصل وتلك الصفات ثلث احدها ان كل واحد منها ليس بجسم في نفسه وان كان يحدث الجسم من تألفها وثانيها ان كل واحد منها لا يقبل الانقسام

ثم ان لحصول الانقسام مراتب فاسهلها الكسر ثم يليه القطع فان الشئ قد يكون صلبا لا ينكسر الا انه يمكن تقطيعه بآلات قطاعة ويليه الوهم فان الشئ قد يكون بحيث لا يقبل التقطيع مثل الفلك فان الكسر والقطع وان امتنعا عليه لكن القسمة الوهمية غير ممتنعة عليه واما الفرض فانه اخر المراتب لان القسمة الوهمية ربما

ينقسم لان الوهم لايقدر على استحضاره لصغره مع ان القسمة الفرضية بعد لم تنقطع فانه متى لم يلزم من فرض وقوع القسمة محال لم يكن القسمة ممتنعة سواء عجز الوهم عن ادراكه اولم يعجز وقد جاء في بعض النسخ لا كسرا وقطعا ولا وهما وفرضا يكون المراد ايضا ما ذكرنا وثالثها ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا توسط بين جزأين تلاقيانه فانه يحجب ما يلي طرفيه من التلاقي واما قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لاقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر فاعلم ان معناه انهم لما سلموا كون الوسط حاجبا لما يلي طرفيه من التلاقي وجب ان يكون الذي يلاقي منه ما على يمينه غير الذي يلاقي منه ما على يساره اما قوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فاعلم انه لما ادعى ان الاوسط اذا كان حاجبا للطرفين عن التلاقي واجب ان يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر احتاج الى اثبات هذه القضية فجعل الطريق اليه ابطال نقيضها فان نقيض قولنا كل واحد من الطرفين يلقى شيئا من الاوسط غير ما يلقى منه الطرف الاخر هو انه ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط غير ما يلقى منه الطرف الاخر ثم هذا السلب لا يصدق الا على احد امرين احدهما ان كل واحد من الطرفين لا يلقى من الاوسط شيئا والثاني ان كل واحد من الطرفين يلقى الاوسط اما الاول فالشيخ لم يتعرض لابطاله فالسبب فيه ان تلك الاجزاء لو لم يكن متلاقية اصلا لم يكن الجسم حاصلا من اجتماعها ولا يكون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى وهو لم [illegible] وما الثاني وهو ان يقال ان كل واحد ﴿ وذلك ﴾ من الطرفين يلاقي الوسط باسره فهو الذي عناه الشيخ بقوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فانه متى بطل هذا القسم وقد ابطلنا الاول ايضا صح ما ذكره من ان احد الطرفين يلاقي من الوسط غير ما يلقيه

لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمايز في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعندنا تداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز

قوله (وان كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم) هذا هو قسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة متناهية حجما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف ذا طول وعرض وعمق فيكون حجما وقوله حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم اى حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له امتداد ما مع لان يدخل فيه اخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي ان تضمر في المتن لفظة وذلك ان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله وامكنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى الاحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتأليف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لا ان يفرض اولا تأليف للكثرة الاولى في جهة ثم يحتاج الى تأليف في الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب وقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة على المفهوم انما يكون بعد صيرورتها حجما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم متألف من لا متناهي

الاخر واما قوله وانه يجب لو جوز يجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن بد من ان ينفذ فيه فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة فاعلم ان المراد منه ان لو لم يكون لطرفه ملاقيا الكلية الوسط قوله عدم مداخلة الطرف الكلية الوسط والمتداخلان لابد وان يكون مكانهما او حيزهما واحدا سواء سميت المكان والحيز بهذين الاسمين او بما شئت من الاسماء والشيأن لا يتصور ان كذلك الا بعد ان يصل طرف احدهما الى طرف الاخر ثم ينفذ فيه والنفوذ حركة شيء في شيء والشيء حال كونه متحركا في وضع فانه لا يكون حاصلا في ذلك الموضع فثبت ان القدر الذي لاقى الطرف من الوسط حال نفوذه فيه غير الذي لقيه منه قبل نفوذه فيه اعني حال كون طرفه ملاقيا لطرف المنفوذ فيه وهو الذي لقيه منه حال النفوذ فيه دون ما سيلقاه منه حال حصول اللقاء المتوهم من المداخلة وبالجملة فان النافذ لابد وان يلاقي طرفه طرف المنفوذ فيه اولا ثم ينفذ فيه ثانيا ثم يحصل المداخلة ثالثا وهو في كل مرتبة من هذه المراتب يلقى شيئا غير ما لقيه في المرتبة التي قبلها وذلك يوجب انقسام النافذ والمنفوذ فيه واعلم ان هذا الكلام ليس برهاني ولكنه اقناعي واللقاء المتوهم المداخلة وجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للاخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فاعلم انه لما بين ان القول بالنفوذ يوجب القول بالقسمة اراد ان يبين هنا ان القول بالنفوذ محال وبينه ذلك بان احد الطرفين لو دخل في كلية الوسط لكان ملاقيا للجزء الاخر الذي هو طرف ايضا لان احد الطرفين اذا دخل في كلية الوسط مع ان الوسط ملاق للجزء الاخر الذي هو طرف وجب ان يكون احد الطرفين ملاقيا للطرف الاخر واما قوله فحينئذ لا يكون ترتيب ولا وسط ولا طرف ولا ازدياد حجم فاعلم ان المراد منه ان تداخل الاجزاء عبارة عن حصولها باسرها في حيز واحد وذلك يوجب ارتفاع الترتيب من ثلاث الاجزاء ويوجب ان لا يزيد حجم مجموعها على حجم واحد

وذلك لان الجسم الذي الف من قد الف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقدار لا تتألف مما لا يتناهى اصلا **قوله** (كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر) اقول هذا تال لقوله ان كان له ازة متناهية منها بحجم فوق حجم الواحد ان قوله كان جسم والجميع تاله شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله كان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده الى قوله متناهي القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهي القدر ولفظة كان لفظ والمجموع تال للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقرير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من تاليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم اخر متناهي القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر الى شيء متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الابعاد ان صيره جسم وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا **قوله** (لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه وهذا خلف محال) اقول هذا استثناء نقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفة من لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهى في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه هذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى (تنبيه اليس اذا وجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل بعدا وجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل) لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية

منها يلاقى الآخر فان كان شئ من ذلك لم تكن ما يكون عند توهم المداخل بالامس بل بقى فراغ وانقسم مايتلاقى فاعلم انه لما بين ان القول بالمداخلة يوجب انتفاء الترتيب والوسط وازدياد الحجم استثنى نقائض هذه التوالى وهو ان هذه الاشياء كاينة حاصلة فانتج فساد المقدم وهو ﴿ ١٢ ﴾ القول بالمداخلة فثبت فساد كون الطرف ملاقيا لكلية الوسط وثبت فساد ان لايلاقى منه شيئا وحتى بطل هذان القسمان لم يبق الا ان يقال الطرف يلاقى بعضه بعض الوسط وذلك يوجب انقسام تلك الاجزاء المتلاقية (تنبيه واشارة) ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية اوغير متناهية فان الواحد والمتناهى موجودان فيها فاذا كان كل متناه يوجد منها مؤلفا من اجزاء ليس لهما حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفهما مفيدا للمقدار بل للعدد وان كان لكثرة منها متناهية حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات حتى يكون حجم فى كل جهة فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذى احاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فتكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية (التفسير) الغرض من هذا الفصل ابطال الاحتمال الثانى وهو قول من قال الجسم مؤلف من اجزاء غير متناهية وانما قال من الناس من يكاد يقول بهذا التاليف ولم يقل من الناس من يقول بهذا التأليف لان اصحاب هذا المذهب زعموا ان كل ما يمكن فى الجسم من الانقسامات فهو حاصل فيه بالفعل وهذه القضية يلزمها ﴿ الامكان ﴾ بطريق عكس النقيض ان كل مالايكون من الانقسامات حاصلا بالفعل فهو غير ممكن الحصول ثم انهم اثبتوا فى الجسم كثرة بالفعل ولا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التى كل واحد منها لايكون منقسما وقد بينا ان على مذهبهم كل مالايكون

ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب فى هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهى ان يكون الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان فى الفصل الثانى هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان تكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهى القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهى القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال فى القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذى هو فى قوة قولنا يجب ان لا يكون وفى الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية غير ممتنع فلاجرم حكم فى الاولى بالامتناع وفى الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل فى الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التى لا تجرى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان يقول فى هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقول انه لما قال فى الفصل الثانى ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التأليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال فى الفصل الاول ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اى يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم فى قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التى لا تتناهى بالفعل يقتضى الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا

منقسما فانه يمتنع ان ينقسم فاذا حاصل مذهبهم يرجع الى ان الجسم يتألف من اجزاء كل واحد منها لايقبل
لانقسام بوجه من الوجوه الا انها غير متناهية فى العدد فاذا لافرق بين هذا المذهب وبين المذهب الذى مضى ابطاله فى الفصل
الاول الا فى انهم زعموا ﴿ ١٣ ﴾ ان الموجود فى كل جسم من تلك الاجزاء عدد متناه فهذا
هو التحقيق لكن اصحاب هذا المذهب لايعترفون باثبات الجزء الذى لايتجزى فلما كانت حقيقة مذهبهم هو القول بالجزء وهم فى الظاهر غير معترفين به لاجرم لم يحك الشيخ عنهم انهم يقولون الجسم يتألف من اجزاء لايتجزى بل حكى عنهم انهم يكادون يقولون بانه مؤلف من اجزاء لايتجزى اى حقيقة مذهبهم ذلك وان كانوا لايصرحون به واما الحجة على فساد هذا المذهب فهو ان الجسم لو كان متألفا من اجزاء غير متناهية فى العدد لكان الجزء الواحد فيه موجودا لانه لامعنى للكثرة الا اجتماع الوحدات فاذا اخذنا عددا متناهيا من تلك الاجزاء الغير المتناهية فاما ان يكون مقدار ذلك المجموع الحاصل من اعداد متناهية ازيد من مقدار الجزء الواحد اولايكون والثانى باطل والا لم يكن اجتماعها سببا لزيادة المقدار وكان لايحصل المقادير من اجتماعها وذلك يوجب الجزم بان هذه الاجسام المحسوسة غير متألفة من تلك الاجزاء واما الاول وهو ان يكون مقدار ذلك المجموع اعظم من مقدار الواحدة فذلك يقتضى ان يكون كلما كانت الاجزاء اكثر كان المقدار اعظم واذا ثبت ذلك فنقول لاشك فى ان هذه الاجسام المحسوسة متناهية فى مقاديرها
وان نسبة بعضها الى بعض نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار وذلك يقتضى ان تكون نسبة ما فى احدهما من العدد
الى ما فى الاخر من العدد نسبة متناه الى متناه والا لم يكن التفاوت فى المقدار على حسب التفاوت فى العدد فاذا كانت نسبة
الجسم الذى فرضناه متألفا من اجزاء متناهية الى الجسم الذى زعم الخصم انه متألف من اجزاء غير متناهية نسبة متناهى المقدار

الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس فى الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجى كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان **قوله** (بل هو فى نفسه كما هو عند الحس) يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلى غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا فى نفس الامر كما هو عند الحس **قوله** (لكنه ليس مما لاينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما فى البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك لسبب) اى الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لاينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال لما مر فى الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لاتخرج عن الثلثة المذكورة فى الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق اولايكون والثانى اما ان يكون فى الخارج او فى الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثانى ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم * تذنيب * (فليس اذ لم يكن تأليف من احاد لاتقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لايقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذى نورده) لما ابطل الاحتمالين من الاربعة المذكورة بقى الحق احد الاخرين فاشار ههنا الى ابطال احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لاتقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذى هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هى الثلثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان البرهان المذكور فى الفصل الاول لايفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اى مسئلة الجزء الذى لايتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذى نورده اى فى هذا الكتاب وفى بعض النسخ القدر الذى اوردناه * تنبيه * (انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية

الى متناهي المقدار وجب ان تكون نسبة احدهما الى الاخر نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد مع ان الخصم
زعم ان نسبة احدهما الى الاخر نسبة متناهي العدد الى غير متناهي العدد هذا خلف فثبت بطلان قول من قال
الاجسام مؤلفة من اجزاء غير متناهية ولنرجع الى شرح المتن اما قوله كل كثرة متناهية

اوغير متناهية فان الواحد والمتناهي فيهما موجودان فاعلم ان الكثرة قد يراد بها الكثرة الحقيقية التي هي العدد وعلى هذا التفسير كل عدد يكون كثرة ويكون الكثرة احد نوعي الكم وقد يراد بها الكثرة الاضافية مثل قولنا الخمسة كثيرة بالقياس الى الاربعة قليلة بالقياس الى الستة وعلى هذا التفسير لا يكون كل عدد كثيرا فان الاثنين ليس كثيرا بالقياس الى عدد دونه لانه العدد الاول ولا يكون الكثرة بهذا المعنى من مقولة الكم بل من مقولة المضاف فاذا عرفت ذلك فنقول اما الكثرة الحقيقية فلا شك ان الواحد يكون فيها موجودا لان الكثرة لا معنى لها الا مجموع الواحدات فان لم تكن الوحدة حاصلة استحال ان تكون حاصلة مع غيرها وحينئذ لم تكن الوحدات المجتمعة حاصلة فلم تكن الكثرة حاصلة فثبت ان كل كثرة فان الواحد يجب ان يكون موجودا فيها ولكن لا يجب ان يكون المتناهي موجودا فيها لانه ان اريد بالمتناهي المتناهي في المقدار لم يجب ان يوجد في كل كثرة متناه في المقدار فان العدد كما يعرض للاشياء ذوات المقادير فقد يعرض ايضا للاشياء المجردة عن المقادير وان اريد بالمتناهي المتناهي في العدد لم يجب ايضا ان يكون
في كل كثرة عدد متناه لان الاثنين كثرة مع انه لم يوجد فيه عدد اصلا بل الاثنان عدد ﴿ المقدار ﴾
لكن ليس في الاثنين عدد فان الشيء لا يوجد في نفسه فاذا ظهر ذلك فنقول النهاية من عوارض الكم فاذا ثبت
انه لا يجب ان يكون في كل كثرة متناه في الكم المتصل او متناه في الكم المنفصل ثبت انه لا يجب ان يحصل في كل

ان الحركة عليها اوزمان تلك الحركة كذلك وانه لا تتألف بعضه لا ينقسم حركة و زمان) قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال اقتران المقادير اذ لم يقل من حال اختلاف الاجسام ولم يذكر تصريحا لانه لم يثبت وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان و يتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا تصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدود له بالنوع فاذا قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء * اشارة * (قد علمت للجسم مقدارا ثخينا متصلا) المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح وللامر الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون

كثرة شئ منها فاذا كان الاولى بالشيخ ان يقتصر على قوله كل كثرة فان الواحد فيها موجود بالفعل وليس لاحد ان يجيب عنه بانه وان لم يجب فى كل كثرة ان يكون العدد المتناهى موجودا فيه ولكن ذلك واجب ههنا لان من قال الجسم مركب من اجزاء لانهاية لها فلابد وان يعترف بوجود الاعداد المتناهية فيه لانا نقول هذا الكلام انما يستقيم لو قيل كل كثرة غير متناهية فان الكثرة المتناهية فيها موجودة لكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل زعم ان كل كثرة سواء كانت متناهية اوغير متناهية فان المتناهى موجود فيها فثبت انا لو حملنا الكثرة على الكثرة الحقيقية التى هى الكم المنفصل لكانت الواحدة لازمة واما اذا حملناها على الكثرة الاضافية اندفعت الواحدة لان الواحدة انما كانت بازاء الاثنين وليس هو بكثرة اضافية واما قوله واذا كان كل متناه يوجد منها مؤلفا من اجزاء ليس لها حجم فوق حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد فاعلم انه لما بين ان الجسم لو كان متألفا من اجزاء غير متناهية لكانت الاجزاء المتناهية موجودة فيه فبعد ذلك بين ان حجم مجموع الاعداد المتناهية منها يجب ان يكون ازيد من حجم الجزء الواحد منها والا لم يكن تأليفها مفيد الحصول المقدار فانه اذا لم يزد مقدار الاثنين على مقدار الواحد لم يزد مقدار الثلثة ايضا على مقدار الواحد وانما قال بل عسى العدد ولم يقل بل العدد لان مقدار المجموع اذا كان مساويا لمقدار الواحد فانه يظن انه وان كان لايفيد زيادة المقدار لكنه يفيد زيادة العدد وفى التحقيق ايضا ليس كذلك لان تلك الاجزاء اذا كان مقدار مجموعها مساويا لمقدار الجزء الواحد منها كانت باسرها حاصلة فى الجزء الواحد ولو كان كذلك استحال ان يختص واحد منها بامر لا يوجد فى الاخر لان تلك الاجزاء متساوية فى الحجمية فيستحيل ان يقع الامتياز بنفس الحجمية او بشئ من لوازمها

المقدار متحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثانى بهذا المعنى والثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثانى بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذى بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار فى قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغى ان يحمل على اللغوى لئلا يتكرر المتصل والثخين على ماهو فصل الجسم التعليمى والمتصل على ماهو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمى لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولايعترفون باتصاله وتقديم الاعرف فى الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعنى الجسم التعليمى هو غير الجسم الطبيعى كما مر وذلك لانه يتبدل فى الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التى يجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعى شيئا هو الجسم التعليمى وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمى غير مذكور فى الكتاب لانه ثبت بالبرهان كون الجسم متصلا فى نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولايحتاج الى برهان ومجموع هذه المعانى اعنى كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمى فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم ثم ان قوله ويعرف ان الجسمية شئ مغاير لهذه الامور فانه مالم يعرف مغايرته له لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لافى موضوع اعنى جوهريته اوضح شئ له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شان ان يكون ذا جسم تعليمى امر غير جوهريته وهو فصله الذى يتحصل به جوهريته قوله (وانه قد يعرض به انفصال وانفكاك) الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معنييه اعنى الوهمى ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على مايجئ بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجى فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول

ويستحيل ان يقع الامتياز بشئ من عوارض الحصة اومعروضاتها لانها اذا كانت متداخلة وللشئ يفرض عارضا اومعروضا لواحد منها لاونسبته الى ذلك الواحد كنسبته الى غيره فيجب ان يكون عارضا لذلك الغير اومعروضا له
واذا كان كذلك استحال وقوع الامتياز بين تلك الافراد في امر من الامور فيرتفع التعدد

منها ايضا ويصير الكل شيئا واحدا فثبت ان الاجزاء المتداخلة كما لا يحصل منها زيادة المقدار لا يحصل منها زيادة العدد الا ان الشيخ لما لم يكن به حاجة الى هذا البيان في هذا الموضع لاجرم لم يجزم بالنفي ولا بالاثبات بل ذكر انه عسى ان يتوهم متوهم كون ما يلقها سببا لزيادة العدد واما قوله وان كان لكثرة متناهية منها حجم فاعلم انه لما ابطل ان لا يكون مقدار المجموع ازيد من مقدار الواحد ثبت ان حجم المجموع فوق حجم الواحد فحينئذ قد حصل جسم مؤلف من اجزاء متناهية وقد كان يمكنه ان يقتصر على هذا القدار في ابطال قول من قال كل جسم فهو مؤلف من اجزاء غير متناهية الا انه اذا اراد ان يبين في كل جسم متناهي المقدار انه ليس مؤلفا من اجزاء غير متناهية فلا جرم لم يقنع بذلك بل احتج بتناهي اجزاء ذلك على تناهي سائر الاجسام المتناهية في المقدار وذلك بان بين ان ذلك الجسم المتألف من الاجزاء المتناهية يمكن الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات وانما اعتبر ذلك لانه اراد ان ينسب مقدار هذا الجسم الى مقادير سائر الاجسام والمقادير انما تكون متناسبة اذا كانت من نوع واحد فالخط لا يمكن ان

جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر **قوله** (ونعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين) يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي وهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفا في فصل في ان المقدار اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو المقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال ولانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال ولانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرء عليه احدهما وينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا بالطارئ كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الانفصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشئ قابلا لعدمه ولو قبل الانفصال لكان الشئ قابلا لنفسه **قوله** (فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته) قوة الشئ بمعنى امكان وجوده واسكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شئ غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له

ينسب الى السطح بانه ثلثه اوربعه اوغير ذلك من النسب وكذا السطح لا يمكن ان ينسب
الى الجسم لان الذي يكون ثلث للشئ وربعه له هو الذي يكون بحيث لو ضمت امثاله اليه لصار مثلا لذلك الشئ والجسم لا يحصل البتة من اجتماع السطوح ولا السطح لا يحصل من اجتماع الخطوط والخط لا يحصل من انضمام النقط

بالدليل الذى مضى فى ابطال الجزء الذى لايتجزى فى الفصل الاول فاذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد ان يثبت مقدار الجسم المتألف من الاجزاء المتناهية الى مقادير سائر الاجسام بين انه يمكن الاضافة بينها و بين غيرها فى جميع الجهات وكل ما كان

كذلك كان حجما فى كل جهة فيكون جسما ومتى ثبت كونه جسما جازت نسبته الى سائر الاجسام فاما لولم يثبت كونه حجما فى كل الجهات لم يجب صحة نسبته الى سائر الاجسام لان الذى يكون حجما فى جهة واحدة اوفى جهتين وهوالخط والسطح لايجوزان ينسب واحد منهما الى الجسم واعلم ان هذا التفسير الذى ذكرناه لايصفوالااذا اضمرنافى المتن لفظة حتى يصيرهكذا وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها فى جميع الجهات اى وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها فى جميع الجهات ولكن الموجود فى النسخ ليس كذلك بل هو هكذا وامكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات فاما ان يكون قد سقطت هذه الكلمة من قلم الشيخ اوالناسخ اوتركها الشيخ عمدا لدلالة الكلام عليها واما قوله فكان جسم فكانت نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر فاعلم ان هذا الكلام قضية واحدة فصيغة كانت رابطة والجسم هوالموضوع وقوله نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده غيرمتناهية نسبة متناهى القدر محمول واحد ومعنى هذه المقدمة انه لما بين ان الحاصل من تلك الكثرة المتناهية جسم بين ان ذلك الجسم يجب ان يكون نسبة حجمه الى حجم الذى زعم الخصم ان آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى

متناهى القدر لان المشاهدة دالة على ان هذه الاجسام متناهية فى مقاديرها واما قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم الى آخره فاعلم انه لما ثبت ان نسبة الجسم المتناهى الاجزاء الى الجسم الذى هو عند الخصم غيرمتناهى الاجزاء نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار وثبت بما مضى ان ازدياد

الانفصال فينبغى ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ماهو حاصل قبل شئ فهو غير ذلك الشئ حتى ينتج فاذن قوة قبول الشئ غيروجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيين ثم قال واثبات المادة لايمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولابد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شئ آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لاتستدعى محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التى تستدعى محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شئ آخر هوالهيولى واقول فى هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهى تستدعى محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ماقال فقد اثبت محله وهوالذى من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال فى كلامه هوادخال مالاينفصل بالفعل فى الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده قوله (وتلك القوة لغير ماهو ذات المتصل بذاته الذى عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله مجددا) المتصل بذاته مادام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرء الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان اخران بالشخص ومتصلان اخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله مجددا ولايعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشئ الذى فيه قوة الانفصال الباقى فى الاحوال جميعا هو غير متصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم لايخلو عن اتصال ما فى ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على

للمتناهية بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب ان يكون نسبة آحاد الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية الى آحاد الجسم المؤلف من الاجزاء الغير المتناهية نسبة عدد متناه الى عدد غير متناه وذلك محال فثبت ان القول بكون الاجسام المتناهية المقادير غير متناه العدد يؤدى الى المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلوب * تنبيه * (اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لايجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل بل هو فى نفسه كما هو عند الحس لكنه ليس مما لاينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع الانفصال اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين فيه كما فى البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب) * التفسير * انما سمى هذا الفصل بالتنبيه لان مضمونه ان الجسم اذا لم يكن مؤلفا من اجزاء متناهية او غير متناهية كان فى نفسه شيئا واحدا وهذه القضية لايحتاج فى تصحيحها الى حجة وبرهان بل يكفى فيها مجرد التنبيه والاخطار بالبال واما قوله اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لايجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية فاعلم ان معناه ظاهر ولكن فيه دقيقة وهى ان الذى ثبت بالبرهان ليس الا ان الاجسام المتناهية المقادير لايجوز ان يكون متألفا من اجزاء غير متناهية ولم يثبت بهذا القدر ان كل جسم فانه لايجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية لانه لو ثبت جسم غير متناهى المقدار فانه لايظهر بالحجة التى مضت امتناع تألفه من اجزاء غير متناهية اللهم الا ان يثبت بدليل آخر وجود تناهى الاجسام فى المقادير وثبت بالدليل الذى مضى ان كل جسم متناهى المقدار فانه لايجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية العدد لانه لو ثبت غير متناهى المقدار فانه لايظهر بالحجة التى

وجد يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شئ غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذى ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم فى هذا الباب ان يعلم انه لايمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شئ هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتكلمين المتشككين فى وجود المادة وذلك لان ذلك الشئ يجب ان يكون فى ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لايكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولابد من انضياف شئ ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشئ هو الصورة والمجموع هو الجسم الذى هو فى نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلا فى نفسه امر ذاتى مقوم للجسم والجوهر لايتقوم بالعرض وايضا ينبغى ان تعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذى يقابلها ايضا لايعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة توجد فى الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة فى الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفى الهيولى وهى ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم يكن هى بالمحلية اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لايتحيز على سبيل الحلول فى الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولايلزم من ذلك كونه صفة لذلك ﴿ الغير ﴾

مضت امتناع تألفه من اجزاء غير متناهية العدد ولكن الشيخ بعد لم يبين وجوب تناهى الاجسام فى مقادرها فكيف يجوز ان يقول اليس ان النظر انما اوجب ذلك واذا عرفت ذلك فنقول الشيخ لاجل هذا السر لم يورد هذه

القضية كلية اى لم يقل النظر اوجب فى كل جسم انه لايجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية ولم يورد ها ايضا جزئية لان افراد البعض بالذكر وان كان لايقتضى ان يكون ماعداه بخلافه من حيث اللفظ ولكنه يوهم ذلك من حيث العرف مع ان هذه الايهام باطل فانه متى ثبت تناهى الاجسام ثبت انه لاشئ من الاجسام يؤلف من اجزاء غير متناهية بل اورد ها مهملة فقال اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والمهملة فى قوة الجزئية مع انها لايشعر بالوهم الكاذب الذى يشعر به الجزئية فلاجرم كان ايرادها مهملة اولى من ايرادها كلية او جزئية واما قوله وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى مالا ينفصل فمعناه ظاهر ولكن فيه دقيقة وهى انه ذكر فى الاول انه يجب ان لايكون وههنا ذكر انه لايجب ان يكون والسبب فيه ان تركب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية فانه غير ممتنع فلا جرم قال انه لا يجوز ان يكون واما تركبه من الاجزاء المتناهية فانه غير ممتنع لكنه غير واجب فلاجرم لم يقل انه يجب ان لايكون بل قال انه لايجب ان يكون واما قوله فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولكنه فيه اشكال وهو ان لقائل

الغير * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك) هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل فى بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لايقتضى وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها مالا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم **قوله** (فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسمانى فى نفسها واحدة) هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسمانى الذى هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التى لاتبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لافى الخارج ولافى الوهم ثم يتذكر كون كل ذى حجم يحجب طرفيه من الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو فى الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شئ من الاجسام غير مقارن لمايقبل الفصل والوصل العارضين فى الوجود اوالوهم له وذلك لتساوى الجميع فى هذا المعنى وتخالفها فيما لايتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا ومايجرى مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام وكلى جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئى وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شئ من ذلك كما سبقت اليه الاشارة فى النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا فى الخارج لاشك فى وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولاشك فى انه من حيث هو طبيعة شئ واحد فى نفسه مغاير لسائر الطبايع **قوله** (ومالها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه) وذلك لان الشئ الماخوذ من حيث هو هو لايمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور يقتضى الاختلاف **قوله** (واذا عرف بعض احوالها حاجتها الى ماتقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ماتقوم بذاتها فحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة) اى اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال

ان يقول الجسم اذا كان قابلا لانقسامات غير متناهية وثبت ان خروج كلها الى الفعل محال فحينئذ يجب وجود جسم لايكون لامتداده مفاصل واذا كان ذلك واجبا فلماذا قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولم يقل فقد اوجب وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وجوابه لعل المراد بالامكان الامكان العام الذى

لا ينقسم [illegible]ب و بتقدير ان يكون المراد به الامكان الخاص الا انه لا جسم ولا يمكن انما ينقسم بالفعل بل الممتنع حصول كلها بالفعل ولا منافاة بين امتناع حصولها بالكلية و بين جواز حصول كل واحد منها واذا كان كذلك فليس فى الوجود جسم يجب ان لايكون لا متداده المفاصل اللهم الا لعائق خارجي كما فى الافلاك واما قوله بل هو فى نفسه كما هو عند الحس فمعناه ان الانسان اذا نظر الى الماء الواحد مثلا فانه لا يحس بشئ من المفاصل والابعاض فيه فكما انه لا مفاصل لذلك الماء عند الحس فكذلك لا مفاصل له فى نفسه واما قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه الى آخره فمعناه انه لما ثبت امكان جسم عديم المفاصل فذلك الجسم ليس مما لا يقبل الانفصال بل الحس شاهد بانه قابل للانفصال وكل ما كان ممكن الاتصاف بشئ فان تلك الصفة الممكنة لا يحدث الا لسبب فاذا لحصول المفاصل بالفعل فى الجسم سبب وليس ذلك الا احد امور ثلثة احدها الفك والقطع والثانى اختلاف العرضين كما فى البلقة والثالث الوهم والفرض ان امتنع الفك لسبب كما فى الافلاك او فى الاجزاء التى تبلغ فى الصغر الى حيث لا ينقطع ولا يتفرق بتصف لعرضين مختلفين فهذا هو التفسير واما المباحث الحقيقية فى هذا الفصل فهى مذكورة فى الملخص و ههنا آخر الكلام فى نفى الجزء الذى لا يتجزى * المسئلة الثانية * فى تفاريع نفى الجزء وفيها فصلان * تذنيب * (اليس اذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذى نورده)

* التفسير * انما سماه بالتذنيب لان مضمون هذا الفصل كالتذنيب والتفريع على ما تقدم ثم اعلم انه لما ثبت ان الجسم ليس مؤلفا من اجزاء لا تقبل القسمة ولاشك انه قابل للانقسامات فاما ان يكون قابلا لانقسامات متناهية

معرفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** (لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجيات عنها دون الفصول) قد بينا ان الطبيعة يكون باى الاعتبارات مادة وبايها جنسا وبايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهى اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضيافها فى معنى العموم اليها اذ هى وحدها لا يكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات عنها دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشئ الذى يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا فى بعض الصور لشئ كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا فى سائر الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك فى الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانى مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسمانى الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها فهى ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات عنها وفى جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التى هى طبيعة جنسية غير محصلة وهى لا يمكن ان يقتضى شيئا من حيث هى غير محصلة ثم اذا تحصلت بشئ ينضاف اليها ودخل فى وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشئ الغير الخارج عنها لم يقتضيه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه وافاضل الشارح اورد الشك اولا فى ان الجسمية طبيعة نوعية واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك فى قبول الابعاد الذى هو معلوم لازم لها والاشتراك فى اللوازم لا يقتضى الاشتراك فى الملزومات وناقض بالوجود الذى يقتضى فى الواجب تجرده عن الماهية وفى الممكن لا يقتضى ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات فى محل لا يقتضى وجوب الحلول بل يقتضى صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من

﴿ حيث ﴾

اولانقسامات غير متناهية والاول باطل والا لاحتملت القسمة الى اجزاء غير قابلة للقسمة لكن ذلك باطل بما تقدم من ان الجانب الذى يلاقى منه ماعلى يمينه غير الجانب الذى يلاقى منه ماعلى يساره واذا بطل ذلك ثبت انه يجب ان يكون قابلا لانقسامات غير متناهية واعلم انا قد ذكرنا ان الانقسامات على وجوه ثلثة التقطيع واختلاف العرضين والوهم والحجة التى ذكرناها فى وجوب قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية لايوجب ذلك الا فى الانقسامات الوهمية فاما يدعى ان الجسم قابل للانقسامات الانفكاكية او الانقسامات الحاصلة باختلاف الاعراض الى غير النهاية فذلك مما يحتاج فيه الى دلالة اخرى فانه من المحتمل ان لايتناهى امكان الانقسامات الوهمية مع ان الانقسامات الانفكاكية تكون متناهية على ماهو مذهب ديمقراطيس وهذا وان كان باطلا الا ان بطلانه يعرف لا بهذه الحجة بل بحجة اخرى واذا عرفت ذلك فالشيخ لاجل هذه الدقيقة صرح بان كون الجسم غير متألف من الاجزاء لايوجب كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية الا على احد الوجوه الثلثة ثم صرح بان ذلك الوجه هو الانقسام الوهمى واما قوله وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذى نورده هنا ان القول بان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية اليها يتفرع عليه ابحاث كثيرة لكن المستبصر يرشده القدر الذى اورده فى الفصل الذى يلى هذا الفصل من بيان ان الحركة والزمان قابلان للقسمة فانهما كالاساس لما بعدهما من التفريعات * تنبيه * (انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لايتألف ايضا مما لاينقسم حركة ولازمان) * التفسير * انما سمى هذا الفصل بالتنبيه لان المطلوب فيه حاصل فى بديهة العقل بعد تسليم المقدمات التى من تحقيقها وذلك هو ان الجسم لما ثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية وجب

حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لاينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومتمش الحكم وفيه كفاية ولاحاجة بنا الى ماعداه مما لانعلمه وعن المنقضة ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجئ بيانه وعن الثانى ان الطبيعة المذكورة يقتضى وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التى اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشئ فى بعض الصور دون غيرها بخلاف الطبيعة النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتنحل بمراعاة ماذكرناه فلا فائدة فى التطويل بالاعادة * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول ليس الامتداد الجسمانى الواحد قابل للانفصال البتة فانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذى يقع بحسب الفروض والاوهام ومايشبهها) قد ذكرنا فى صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب فى الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقى حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع فى الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست بسائط على الاطلاق بل هى انما متألفة عن بسائط صغار متشابهة الطبع فى غاية الصلابة وتألف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما بالحجة المذكورة ومقاديرها فى الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادى الى مثل هذا القول فى الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى فى الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير مختلفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة فى كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم فى ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لافائدة فى ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتى الاجزاء الا فى تسمية الاجزاء بالاجسام وفى تجويز الانقسام الوهمى عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة

ان يكون الحركة والزمان قابلين لانقسامات غير متناهية وذلك لان كل حركة فهي واقعة في مسافة وكل مسافة فهي منقسمة فيكون لامحالة الحركة الى نصف تلك المسافة نصف الحركة الى كلها فيكون لتلك الحركة نصف فاذاً كل حركة فهي منقسمة وكذلك زمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها فيكون الزمان منقسما

ثبت ان الجسم لما كان قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية وانه كما استحال تألف الجسم من اجزاء غير قابلة للتجزي فكذلك يستحيل تألف الحركة والزمان من امور غير قابلة للتجزي واعلم ان في القول باثبات الجزء ونفيه وكون الجسم القابل للانفصال شيئا واحدا في نفسه ام لا وكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية ابحاثا دقيقة ومن ارادها فليطالع سائر كتبنا * المسئلة الثالثة * في اثبات الهيولى وفيها اربعة فصول * اشارة * قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي هو عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله مجددا) التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان الجسمية حالة في محل وان الجسم مركب من ذلك الحال وذلك المحل والحجة فيه ان الجسم لما ثبت انه غير متألف من الاجزاء بل هو شيء واحد في نفسه ولا شك انه قد يعرض له انفصال وليس الانفصال عبارة عن تفرق الاجزاء بعد ان كانت مجتمعة لان ذلك بناء على كون الجسم متألفا من الاجزاء وقد مر ابطاله بل هو عبارة عن زوال الاتصال الذي كان حاصلا وهذا الانفصال كان قبل حصوله ممكن الحصول فاذا كان عروض الانفصال كان حاصلا قبل

في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانقسام الانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب الامتداد الجسماني الواحد الذي ذكر الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا قوله (فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح من المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين) هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبايع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهب الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه

﴿ و ﴾

حصول الانفصال فيكون امكان الانفصال مغايرا لاستحالة الانفصال وذلك الامكان يستدعي محلا وليس محله الاتصال
لانه لامعنى لكون الشيء موصوفا بامكان حدوث شيء فيه الا كونه ممكن الاتصاف بذلك الشيء لكن الاتصال
يستحيل ان يتصف بالانفصال لانه زوال عند طريانه فاذا محل امكان الانفصال شيء

سوى الاتصال وهو الذي يكون محلا للانفصال المتجدد بعد طريان الانفصال فثبت ان الاتصال الجسمي موجود في محل وهو المسمى بالهيولى وههنا شك وهو ان الجسم قبل الانفصال كان واحدا وبعد الانفصال صار جسمين فالزائل هو الوحدة والطارئ هو الاثنينية وهما عرضان ومحلهما الجسم فهذه الحجة تقتضي كون الوحدة والتعدد مغايرين للجسم متعاقبين عليه فيكون المحل هو الجسم والحال هو الوحدة والتعدد ومما تقرر ذلك ان الجسم بعد ورود الانفصال عليه لا يخرج عن كونه جسما فعلمنا ان الذي زال عند الانفصال شيء سوى الجسمية واعلم ان هذا الشك انما يحل بتحرير البرهان على الوجه الملخص وهو ان نقول الجسم الذي يرد عليه الانفصال فانه يزول عنه الجسمية التي كانت موجودة فيه ويحدث فيه جسميتان اخريان ومتى كان كذلك الجسمية موجودة في محل وبيان الصغرى ان الجسم بعد ورود الانفصال عليه صار جسمين وحصلت هناك جسميتان فهاتان الجسميتان اما ان يقال انهما كانتا موجودتين قبل ورود الانفصال عليه اوما كانتا موجودتين والاول باطل والا لكان ذلك الجسم
قبل ورود الانفصال عليه مركبا من ذينك الجزئين ثم ينتقل الكلام الى كل واحد من ذينك الجزئين فان كانت
الاجزاء التي يحصل في كل واحد منهما بعد ورود الانفصال حاصلة فيه بالفعل لكان الجسم مؤلفا من اجزاء
لاتتجزى اما متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة متناهية اوغير متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة غير

و بالاضافي ما بالموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قطعة من هذه تحدث اثنينيته في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع مايخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلفة فيما تقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد يختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين **قوله** (اللهم الا من عائق مانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم اوزائل) هذا ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك اوزائلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكأنه جواب لسؤال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا يجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لاتجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال له انما يذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسائط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال **قوله** (ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا انفصال بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه) معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لايكون في الوجود منه الاشخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد اخر الكلام الى ذكره في اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على

... ذلك قد ابطلناه فظهر من هذا ان الجسميتين الحاصلتين بعد الانفصال ما كانتا موجودة ... ذلك الانفصال بل حدثتا عند الانفصال وان الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل الانفصال ما بقيت بعد الانفصال واما بيان الكبرى فهو ان كل ما يوجد

بعد عدم او يعدم بعد وجود فان امكان عدمه وامكان وجوده سابق على عدمه وعلى وجوده وذلك الامكان يستدعي محلا فاذا للجسمية محل فيه امكان وجودها وامكان عدمها وذلك المحل هو الذي قامت الجسمية به فهذا ما عندي في تقرير هذه الحجة ولقائل ان يقول اما المقدمة الاولى فممنوعة والذي هو لم عليه في اثباتها فغير صحيح لانه يوجب ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية وبيانه ان الجسم قبل ورود الانفصال عليه اما ان يقال ان مادته كانت واحدة او ما كانت واحدة فان كانت واحدة فهي بعد ورود الانفصال على الجسم اما ان يقال انها بقيت واحدة او ما بقيت واحدة والاول باطل والا لكان مادة كل واحد من الجزئين واحدة بالعدد فان كانت الجسمية الحالة فيها ايضا واحدة بالعدد كانت مادة كل واحدة من الجزئين فصورته عين مادة الجزء الآخر وصورته فيكون احد الجزئين هو بعينه الاخر بالعدد هذا خلف وان لم يكن الجسمية فقد حلت في المادة الواحدة بالعدد صورتان من نوع واحد وذلك محال لاستحالة اجتماع المثلين وايضا يلزم تداخل البعدين والبعدان المتداخلان لا يزيد مقدارهما على الواحد منهما فيلزم ان يكون مقدار الجزء مساويا لمقدار الكل ولانا نعلم بالبديهة ان ذات احد الجزئين مغايرة لذات الجزء الآخر ولو كانت مادتهما واحدة بالعدد لم يحصل هذا التغاير فثبت ان الجسم المتصل لو كانت مادتها واحدة بالعدد فانها بعد ورود الانفصال على الجسم لزم ان يتعدد واذا كان كذلك فقد تعددت المادة بعد ان كانت واحدة وذلك يقتضي

ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما علم من كون البسائط متساوية في الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال وهي امور متشخصة ولعلها يمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر يجري مجرى هذين **قوله** * تنبيه * (وكل نوع يحتمل ان تكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان تكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف توجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي) هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير للمسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة فاذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا عني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه **قوله** * تذنيب * (اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولتكن هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها القدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه) يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى وان لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متفششة فتندمج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك

تلك المادة التي كانت واحدة وحدوث المادتين المجددتين فاذا تفريق الجسم يكون اعداما لصورته ولمادته وكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية وهذا مكابرة وايضا فلو كان تعدد الجسمية بعد كونها واحدة يقتضي احتياج الجسمية الى مادة لكان تعدد ﴿ ٢٥ ﴾ المادة بعد كونها واحدة تقتضي احتياجها

الاستعداد بيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها اي كون المقادير اليها متساوية النسبة فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها في الصغر والعظم صغرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين لسبب يقارنها بل فيه التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا نستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض الشيخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى ووصفها بالاولى لان مادة كل مركب يكون هيولى وان كانت ثانية قوله * (اشارة يجب ان يكون محققا عندك انه لا يتمدد بعد في ملا او خلاء الى غير حد وجوده الى غير النهاية) هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدء لمسائل اخرى منها مسألة اثبات محدد الجهات كما سياتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسألة امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اورد ها ههنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيئات الشفا انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربعة مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو امكن وجودها لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني

الى مادة اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل واما ان قيل ان الجسم المتصل ليست مادته واحدة بالعدد فهذا باطل لانه ان وجد لجسم واحد مادة واحدة فقد عاد الاشكال الاول وان لم يكن كذلك كانت واعداد المواد التي للجسم بحسب الانقسامات الممكنة فيه فيجب ان يكون للجسم المتصل مواد غير متناهية بالفعل وحينئذ يكون الجسمية الحالة في كل واحد منها غير الجسمية الحالة في الاخرى ضرورة امتناع حلول الحال الواحد في اكثر من محل واحد وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا من اجزاء كل واحد منها لا يتجزى وانه باطل وبتقدير صحته فانه يبطل اصل هذه الحجة لانه متى ثبت كون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى لكان الانفصال عبارة عن تفرق الاجزاء والاتصال عبارة عن تألفها وعلى هذا التقدير يكون الزائل والطاري هو التفرق والتألف والمورد هو نفس تلك الاجزاء ثم ان وقعت المساعدة على ان الجسمية يزول عند عروض الانفصال فلم قلتم انه لا بد من محل قوله لان امكان الانفصال سابق على ذلك الانفصال والامكان حكم ثبوتي فليستدعي محلا قلنا لانسلم ان الامكان حكم ثبوتي

الاستقصاء في بيان ذلك في النمط ﴿ ٤ ﴾ الخامس ولنرجع الان الى تفسير المتن اما قوله قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا فاعلم ان حقيقة المقدار قد سبق بيانها ثم ههنا شك لفظي وهو ان هذا الكلام انما يصح لو ثبت ان مقدار الجسم مغاير للجسم لانه لو كان نفسه لما صح ان يقال ان للجسم مقدارا ثخينا لامتناع

ان يكون شيء ما صلا لنفسه لكن الشيخ لم يبين فيما مضى من هذا الكتاب ان مقدار الجسم مغاير لكونه جسما فكيف قال قد علمت ان للجسم مقدارا وجوابه ما بينا انه متى لم يكن الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى وجب القطع بان مقدار الجسم زائد على ذاته فلما بين الشيخ ذلك

المتقدم كان بيانه له بيانا لذلك التالي بالقوة القريبة من الفعل فلا جرم انه جاز له ان يقول قد علمت ان للجسم مقدارا واما التجزية فانه يقال بالاشتراك على امرين احدهما المقدار الذي يحتمل التجزية في ثلث جهات وهذا المقدار يسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح وهذا المعنى احد انواع الكم المتصل القار الذات وبهذا المعنى يكون كل جسم ثخينا وثانيهما ان يؤخذ هذا المعنى مع اضافة عارضة له فيقال لبعض الاجسام انه ثخين وللبعض الاخر انه رقيق وبهذا الاعتبار لايكون كل جسم ثخينا واذا عرفت ذلك فنقول ان الكم المتصل القار الذات يسمى مقدارا وهو جنس تحته ثلثة انواع الخط والسطح والجسم الطبيعي فاذا قلنا الجسم له ثخن احتمل ان يكون المراد كل واحد من هذه الثلثة فاما اذا قلنا الجسم له مقدار ثخين خرج الخط والسطح من ذلك واما المتصل فانه يقال بالاشتراك على معان ثلثة احدها المقدار الذي يمكن ان يفرض له اجزاء تجمع بينها حد مشترك هو نهاية لاحدهما وبداية للاخر وهذا المعنى هو الكم المتصل وهو الذي ينقسم جنس الكم اليه والى المنفصل وثانيها هو المقداران اللذان نهايتاهما واحدة بالفعل مثل الخط الذي متصل بخط على زاوية يحدها نقطة واحدة هي طرف لهما وثالثها ان الجسمين اذا كان حال احدهما عند الاخر بحيث اذا تحرك احدهما وجب ان يتحرك الاخر معه فانه يقال لاحدهما انه متصل بالاخر واعلم ان المراد بالاتصال في هذا الموضع هو الاول فان كان انما نعني الاشد من الاتصال على سبيل الاضافة اذ كان يتوهم له اجزاء فيما بينهما الاتصال الاضافي واذا عرفت ذلك ظهر لك

﴿ متصلا ﴾

زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا على الثاني ايضا بنصف ذراع وهلم جرا و ينبغي ان تكون الزيادات بقدر واحد ليصير الابعاد التي بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار الانقسامات الغير المتناهية فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت تتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزائدة فالمطلوب حاصل و اما كان المثل موجودا في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزيادة المتناقصة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هنالك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الزائدة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي دون موجودة فيه ثم نرجع الى المتن فنقول اما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود ولا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا * قوله * (والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدء واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد) هو بيان المقدمة الاولى * قوله * (ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات) اشارة الى المقدمة الثانية * قوله * (ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هنالك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية) اشارة الى المقدمة الثالثة * قوله * (ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد) اشارة الى المقدمة الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنهما * قوله * (واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هنالك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن) شروع في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل عليها بعد و بيين هذه القضية بقوله الا فيكون امكان وقوع الابعاد اقول ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت

من هذا ان هذا الاتصال ليس هو نفس الجسمية بل الجسمية عبارة عن الامر الذي يلزمه هذا الاتصال فان هذا الاتصال من باب الكم والجسم مغاير للمقدار بل هو الذي يلزمه قبول المقدار واذا عرفت ذلك ظهر ان للجسم مقدارا معينا متصلا وانه ليس مركبا في نفسه عن الاجزاء بل هو في نفسه شيء واحد وقد بينا ان هذا هذه الحجة على هذا الاصل واما قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك فمعناه ظاهر وانما قال قد يعرض له انفصال احترازا عن الافلاك واما قوله وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال فهو لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين فمعناه ان الجسم المعين قبل ورود الانفصال عليه كان واحدا في ذاته وكون تلك الجسمية بعينها واحدة داخلة في قوام ذلك الجسمية المعينة فان المشخصات وان كانت خارجة عن ماهية الشخص الا انها يكون اجزاء من ذات الشخص من حيث هو ذلك الشخص فاذا الجسمية المعينة تكون واحدة بذاتها وهذا هو المراد بكونها متصلة بذاتها واذا ثبت ذلك وجب ان لا تكون الجسمية المعينة قابلة للاتصال والانفصال اما الاتصال فانها لو قبلت اتصالا اخر لكان قد اجتمع المثلان وانه محال ولانه لا يكون احدهما بالمحلية والاخر بالحالية اولى من العكس فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا وهو محال واما الانفصال فلانه متى ظهر الانفصال فقد بطلت وحدة الاتصال السابق وشخصيته ومتى بطلت وحدته وشخصيته فقد بطل ذلك الاتصال المعين وعدم وما يجب عدمه عند حدوث الشيء واستحال ان يكون قابلا لذلك الشيء فثبت ان المتصل بذاته لا يعرض له الاتصال والانفصال واما قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته فاعلم ان تفسير ذلك لا يتم الا بالبحث عن امور ثلثة اولها ان قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول مشعر بان هذه القضية نتيجة القياس مضى ذكره

متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اى واية زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون اللام الداخل في قوله ولان معللا ولا يراد لفظة او وجه قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هذه زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلانهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسير المذكور ونظم البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرنا فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد ثم قال ولما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى

فيه واذا كان حصول الهيولى في ذلك الحيز تبعا لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولى صفة حالة في الجسم واذا كانت الهيولى صفة حالة في الجسم استحال كون الجسمية حالا في الهيولى واما ان لم تكن الهيولى حاصلة في الحيز لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل التبعية مع ان الجسمية مختصة بذلك الحيز استحال ان تكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نسلم بالضرورة ان المختص بالجهة بالذات يستحيل ان يكون حاصلا وحالا فيما لا اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية ولو جازت المكابرة في تجويز ذلك فليجز ان يقال الاجسام باسرها حالة في ذات الباري تعالى وان لم يكن له تعالى اختصاص بالجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت ان القول بحلول الجسمية في محل يؤدي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا فهذا آخر الكلام في هذا الفصل وهذه الحجة بعينها يمكن ان يتمسك بها في نفي كون المقدار مغايرا للجسمية بان يؤخذ الجسمية مكان الهيولى والمقدار مكان الجسمية ثم تساق الحجة على وجهها * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان هذا انما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة ومالها من الغنى عن القابل والحاجة اليه متشابه واذا عرفت في بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته فحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول) * التفسير *

انما قال وهم وتنبيه ولم يقل وهم واشارة لان السؤال الذي اورده لا حاجة في ابطاله الى برهان ﴿ ان ﴾ منفصل يكفي في ابطاله مجرد التنبيه وهو ان الجسمية متى احتاجت الى الهيولى وجب ان يحتاج دائما لان مقتضى الماهية لا يختلف ثم نقول حاصل الشك ان يقال الحجة المذكورة لا يفيد المادة لجميع الاجسام بل لبعضها وذلك

استحالة ذلك من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية) الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد اول نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى منه بعد ان يفصل من جهة التي يتناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي تناهيا فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران * اشارة * (فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي ويلزمه الشكل اعني في الوجود) يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه لا يمكن ان يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انه يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل لوجوب تناهيه * قال * (ولا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او لجملته ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل) قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما تقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل

ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور واول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها اولا يكون كذلك بل يكون بعد احاطة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية اولشيء ما غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن * قوله * (ولو لزمه منه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزم كلية) هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل مما يلزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لان هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني

لانكم استدللتم بامكان عروض الانفصال للجسم على اثبات المادة ثم ان الانفصال قد يكون بالوهم وقد يكون باختلاف الاعراض وقد يكون بالفك ولا يمكن الاستدلال على اثبات المادة الا بامكان الانفصال الانفكاكي والانفصال على هذا الوجه يمتنع عروضه للافلاك فاذا لا يمكن اثبات الهيولى لجسمية الافلاك بهذه الحجة فالجواب عنه ان الجسمية ماهية واحدة فهي اما ان يكون غنية عن المحل اولا يكون فان كانت غنية عن المحل كانت جميع افرادها كذلك فكل جسمية فهي غنية عن المحل وكل ما كان غنيا عن المحل استحال حلوله في المحل فاذا كل جسمية فهي غير حالة في المحل هذا خلف وان لم يكن الجسمية غنية عن المحل كانت محتاجة الى المحل فهي اينما وجدت كانت محتاجة الى المحل والحاصل انا لما علمنا في الاجسام القابلة للانفكاك احتياج جسميتها الى محل ومادة علمنا ان الجسمية لذاتها محتاجة الى المحل وذلك يقتضي احتياج كل جسمية الى المحل سواء صح الانفكاك على ذلك الجسم اولم يصح وهذا هو المراد من قول الشيخ ان الجسم طبيعة واحدة فاذا عرفت في بعض الاحوال حاجتها الى ما يقوم فيه عرفت ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه واعلم ان على هذا الكلام شكان احدهما ان يقال لم قلتم ان الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها ولا يمكن دعوى البديهية فيه فانا قد بينا ان الجسم هو الذي يقبل الابعاد فههنا امور ثلثة احدها الابعاد الثلثة والثاني نفس قابلية الابعاد الثلثة والثالث الشيء الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلثة فاما الابعاد الثلثة فليست نفس الجسمية عند الحكماء واما قابلية الابعاد الثلثة فقد بينا انها ليست صفة ثبوتية وبتقدير ان تكون صفة ثبوتية فهي صفة خارجة عن ماهية الجسم فاذا ليست الجسمية الا الامر الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلثة اوما لاجله حصلت هذه القابلية وحقيقة ذلك الشيء غير معلومة لنا لانا لا نعلم منه الا انه امر

ما يلزمه قبول الابعاد الثلثة والعلم بكونه امرا ما ليس علما بماهيته المخصوصة والعلم بقابلية الابعاد الثلثة علم بلازم من لوازمه فاذا ماهية الجسم غير معلومة لنا واذا كان كذلك فكيف يمكن ادعا العلم الضروري بان الجسمية ماهية مشتركة فيما بين الاجسام ولا يمكن ان يقال الاجسام لما اشتركت في قبول الابعاد الثلثة والاشتراك في اللوازم يدل على الاشتراك في الملزومات فاذا الاجسام مشتركة في الجسمية فان الشيخ نص في النمط الرابع على ان الاشياء المختلفة في الماهية يجوز اشتراكها في لازم واحد فثبت انه لا طريق الى الجزم بكون الاجسام مشتركة في الجسمية بل ان طائفة من الناس لما اعتقدوا انه لا معنى للجسمية الا التحيز والمقدار وعاوا ببداية عقولهم اشتراك المتحيزات في طبيعة التحيز لاجرم استقام لهم دعوى الضرورة في ان الاجسام متساوية في الجسمية فان الحكماء لما بينوا ان التحيز والمقدار امران مغايران للجسمية لازمان لها واعترفوا بان الاشتراك في اللازم لا يدل على الاشتراك في الملزوم فكيف يمكنهم دعوى الضرورة في ان الاجسام مشتركة في الجسمية واما قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول فهو جواب عن شك يذكر على قولنا الاجسام لما كانت مشتركة في الجسمية لزم من حاجة بعضها الى المادة حاجة كلها اليها وذلك ان يقال ان الجنس له طبيعة واحدة في الانواع ثم انه في النوع المعين محتاج الى فصل ذلك النوع وفي غير ذلك النوع لا تحتاج الى ذلك الفصل مثل ان الحيوان الذي في الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذي في الفرس مثل الحيوان ﴿ اي ﴾ الذي في الانسان في كونه حيوانا مع انه لا يحتاج الى الناطق فعلمنا انه لا يلزم من حاجة الشيء الى الشيء حاجة مثله الى ذلك الشيء فاذا لا يلزم من احتياج جسمية الاجسام القابلة للانفصال الى الهيولى حاجة جسمية الاجسام

في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعله فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تساوي المقادير والثاني تساوي الاشكال والثالث تساوي الجزء والكل في عوارضهما على ان كل واحد منهما محال بر أسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا يحتمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررنا فلا فائدة في ايرادها * قوله (ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر ومنفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بانت استحالة هذا) هذا هو القسم الثاني من القسمة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني لسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجد المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان تحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متهيئا لان ينفعل وكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما ورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة تجب الاشكالات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط * قوله * (فبقي انه بمشاركة من الحامل)

اي لاجل الانفصال الى الهيولى وجواب الشيخ من ذلك هو ان الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها والاجسام غير متخالفة فيها اصلا وانما اختلافها لاجل صورها النوعية والصورة النوعية وان كانت موجودة مع الصورة الجسمية في المادة الواحدة ﴿ ٢٣ ﴾ الا انهما تكون خارجة عن ماهية الصورة الجسمية

وعن وجودها واما الفصل فهو وان كان خارجا عن ماهية الجنس لكنه داخل في وجوده فاذا الجسمية طبيعة نوعية محصلة لانها غنية عن الصور الطبيعة المقارنة لها في ماهيتها وفي وجودها بل لاتعلق بينها وبين الصور النوعية الا مجرد حلولهما في محل واحد واما الجنس فانه طبيعة غير محصلة بدون الفصل لانه وان كان غنيا في ماهيته عن الفصل لكنه غير غني في وجوده عنه فظهر ان الجسمية طبيعة نوعية محصلة وانه لااختلاف فيها الا بامور خارجة عنها بخلاف الجنس فان طبيعته غير محصلة والاختلاف فيه انما يكون بالفصول النوعية فظهر الفرق فهذا هو المراد من قول الشيخ انها طبيعة غير محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول واعلم ان هذا الفرق لا يعجبني وذلك لان الفصل خارج عن ماهية الجنس بالاتفاق وهو ايضا خارج عن وجوده الخاص لان الانسان اذا كان موجودا فالحيوان الذي هو جزء من الانسان يجب ان يكون موجودا والناطق خارج عن الحيوان من حيث هو حيوان وعن الوجود من حيث هو وجود فيكون لامحالة خارجا عن الحيوان الموجود واذا كان كذلك كان الجنس ممتازا في ماهيته وفي وجوده

عن الفصل ثم ان الحيوان الذي ﴿ ٥ ﴾ هو حصة الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذي هو حصة الفرس مثله مع انه غني عن الناطق فقد وجد مثل الشيء غنيا عما احتاج اليه الشيء فقد توجه النقض واما الصور النوعية فهي مقومة للجسمية والا لم يكن صورة وبتقدير ان لا يكون مقومة لكن هذا فرق غير قادح

اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعده فالهيولى اذن تأثير في وجود ما لابد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب * وهم واشارة * (ولعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد) هذا شك رد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل الامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم كان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته وتنبيه بقوله اشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر قوله (فنقول لك) يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم

فلك وما يجرى مجراه **قوله** (ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت له ولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزأ ماللكل لكونه جزأ مفروضا بعد حصول صورة الكل) معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت له ولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذى لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدء التغير من شئ فى غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه ومايصدر عنه الفعل لذاته وطبيعة القوة هى ذات الشئ الذى يصدر عنه التغير الذاتى فى غيره او المصدر الذاتى من الشئ الذى يصدر عنه التغير فى غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءاله وقد وجب ذلك لكونه بالعرض جزء الكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ماللكل لكونه جزأ حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففى بعضها تكررلفظة صورة الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفى بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك فى قوله فلما وجب لها ذلك يعنى الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما فى قوله ماللكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذى **قوله** (وهذا لعارض عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحلها ويجرى بها) اى هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزأ مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول مايقتضيه السبب المذكور لسبب مقارنة المادة القابلة للصورة

لا يلزم ... من ان يقال ان الطبيعة الجنسية لذاتها تكون محتاجة الى مايحصل وجودها ولا يلزم ان تكون محتاجة لذاتها الى شئ معين بل الى شئ ما اى شئ كان واما الفصل المعين فانه لذاته يكون علة لوجود ذلك الجنس فى الخارج فعلى هذا الجنس لذاته علة للحاجة الى الفصل المطلق فلا يجوز ابدا يكون محتاجا الى الفصل واما تعين الفصل فانما جاء من قبل الفصل لا من قبل الجنس فلا يلزم حاجة كل حيوان الى الناطق وعلى هذا التقرير اندفع الشك واعتران ههنا نقضا آخر وهو ان قول الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوى ثم ان الوجود فى حق الواجب واجب التجرد وفى حق الممكن واجب اللاتجرد فقد وجد ههنا اختلاف المتماثلات فى اللوازم وتمام تقرير ذلك سيأتى فى النمط الرابع . الشك الثانى على اصل الدلالة انه اذ ثبت اشتراك الاجسام بأسرها فى الجسمية وثبت ان مايحتاج الشئ اليه يحتاج مثله له ولكن لا بد من الدلالة على ان جسمية ما محتاجة الى محل ما . ذلك لا يمكن اثباته عاما بين من حلول بعض الجسميات فى المادة فان للقائل ان يقول انه لا يلزم من حلول الجسمية فى المادة الا جواز حلولها فيها فاما ان يلزم منها وجوب حلولها فيها فذلك لا بد فيه من حجة اخرى اذ من المحتمل ان يقال ان الجسمية وان كانت غير محتاجة الى المحل ولكنها يصح ان تصير حالة فى المحل وان تصير مباينة عن المحل فاذا لا بد فى بيان حاجتها الى المحل من حجة غير ماذكر من حلولها فى المحل * وهم وتنبيه * (او لعلك تقول ليس الامتداد الجسمانى الواحد تقبل للانفصال البتة وانما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا تحتمل فى نفسها للانقسام الا الذى يقسم بحسب الفروض والاوهام

وما اشبهها فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض فى البلقة او مضافين كاختلاف محاذيين او موازيين او مماستين يحدث فى المقسوم اثنينية ما يكون طباع

كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح من كل اثنين منها يصح من كل اثنين آخرين فيصح اذا بين المتباينين من الاتصال الرافع الاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين الا من عوق

الجسمية الحاملة اياها المجرية معه بطريان الانفصال عليها **قوله** (واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي في نفسها واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك العرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابلا فلا يجب ان يستحق شيئا منه مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا لحقهما من غيرها شيء بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة) يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعة واحدة لا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففي بعضها هكذا لم يصر كلا وغير كل بحسب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي اصح وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل وتقريره لم يصر كلا وغير كل بحسب الغرض المذكور في الفصل المقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شيء من غيرها يعني من الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وعيده ههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف فيه الجزء الكل واعترض الفاضل الشارح ان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الاخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية وحينئذ احتاجت الى مادة فتسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها يختلف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها لسبب كونها اولى بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها في الوجود وحدها في المفردة عن المادة والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم

مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم اوزائل ولعل هذا العائق ان كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه) * التفسير * قد بينا ان مدار الحجة المذكورة في اثبات الهيولى على ان الجسم الذي يكون في نفسه متصلا قد ينفصل وحاصل الشك المذكور في هذا الفصل يرجع الى النزاع في هذه المقدمة وبيانه وهو انا انما بينا ان الجسم شيء واحد في نفسه بان ابطلنا ذلك بان قلنا الجزء المتوسط بين جزئين لابد وان يكون الجانب الذي هو يلاقي ما الى يمينه غير الجانب الذي يلاقي ما على يساره وذلك يقتضي كون الجزء منقسما ومعلوم ان هذه الحجة لا يفيد الا كون الجسم قابلا للانقسام الوهمي ابدا وليس كل ما كان قابلا للانقسام الوهمي يجب ان يكون قابلا للانقسام الانفكاكي واذا كان كذلك فمن المحتمل ان يقال ان الاجسام المحسوسة مؤلفة من اجزاء كل واحد منها غير قابل للانفصال وان كان قابلا للقسمة الوهمية فالحاصل ان الجسم الذي يعرض له الانفصال ليس بمتصل على الحقيقة بل اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عبارة عن تفرقها والجسم الذي هو متصل في الحقيقة وهو كل واحد من تلك الاجزاء الصغيرة ولا يعرض له الانفصال وعلى هذا تسقط الحجة المذكورة في اثبات الهيولى وهذا الذي ذكرناه في تقرير هذا السؤال هو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الاجسام القابلة للانفصال متألفة من اجزاء كرية لشكل غير قابلة للانفكاك وان كانت قابلة للقسمة الوهمية الى غير النهاية

يلزم منه انه لما ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الوهمية الى غير النهاية وجب ان يكون قابلا للانفكاكات الانفكاكية ايضا الى غير النهاية لان تلك الاجزاء باسرها متساوية فى الجسمية فكل واحد من تلك الاجزاء فان احد نصفيه يكون مساويا فى الماهية لنصفه الاخر ولكله

ولكل واحد من انصاف سائر الاجسام ولكل واحد من سائر الاجزاء وكل ما صح على الشئ صح على ما يماثله فاذا صح على احد نصفى الجزء الواحد ان يتصل بنصفه لاخر اتصالا رافعا للاثنينية صح ايضا على ذلك النصف ان يتصل بنصف جزء آخر اتصالا رافعا للاثنينية وكما صح على ذلك النصف ان ينفصل عن نصف جزء اخر انفصالا انفكاكيا وجب ايضا ان يصح على ذلك النصف ان ينفصل عن النصف الثانى من ذلك الجزء انفصالا انفكاكيا فثبت ان الجسم المتصل اتصالا حقيقيا يجوز ان يعرض له الانفصال وعلى هذا التقرير يسقط الشك واعلم ان مدار هذا الكلام على ان الاجسام متساوية فى مفهوم الجسمية وقد بينا فى الفصل الذى مضى انه لا طريق الى اثبات ذلك على مذاهب الحكماء ولا شك انه يبعد ان يقال ليس فى الوجود كله جزآن متساويان فى الماهية لكن مجرد الاستبعاد لا يكفى فى الصنائع العلمية ثم ان وقعت المساعدة على وجوب اشتراك الاجسام فى الجسمية ولكن لا يلزم من ذلك ان يصح على كل جسم ما يصح على سائر الاجسام كما لا يلزم من كون لونية السواد مثل لونية البياض جواز ان ينضم فصل السواد الى

والتأخر لذاته و يصير الاشياء متقدمة ومتأخرة لسببه على ماسيأتى بيانه فلذلك احتاجت الصورة فى اختلاف احوالها الى المواد ولم تحتج هى الى غيرها * تنبيه * (هذا الحامل اذا له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية) اقول يريد بيان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما تستفيد من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسيمة لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثانى فلما نذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشئ بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشئ بحسب نسبة بعض الاجزاء الى البعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هى العلة فى كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هى التى تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتى بعد **قوله** (واو كان له فى حد ذاته وضع وهو منقسم كان فى حد ذاته ذا حجم) اى لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفى جميع الجهات اولم يكن فان كان منقسما فى جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف **قوله** (اوغير منقسم كان فى حد نفسه مقطع متناهى اشارة) وهذا هو القسم الذى لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم و يريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع و كان غير منقسم كان بانفراده مقطع متناهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدى من المشير وينتهى الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم فى جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم فى تلك الجهة لكان وراء المقطع شئ من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذى وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة تمتد اليه ولا يجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله اوغير منقسم كان فى حد ذاته مقطع متنهى اشارة **قوله** (نقطة ان لم ينقسم البتة اوخطا اوسطحا ان انقسم فى غير جهة الاشارة) اى ذلك المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم فى جهة اخرى او ينقسم والثانى لا يخلو اما ان ينقسم فى جهة واحدة او ينقسم فى جهتين

لونية البياض والجواب عنه ما مر والنقض المتوجه هو الوجود على ما قررناه ثم ان وقعت ﴿ وكان ﴾ المساعدة على ان تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها ما يصح على الباقى لاجل ما هيتها المشتركة بينها ولكن يحتمل ان تكون مخصصة لكل واحد منها ما يكون مانعة من ذلك لان كل واحد منها وان شارك الاخر فى الماهية

وكان الحامل على تقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها اما ان لا يفرض الاخر او الاثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء بديهي من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى الحامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزأ لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى قسمة * تنبيه * (فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها صورة فصارت ذات وضع مخصوص) يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى مجردة عنها وهو بابين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا تحصل الهيولى في موضع من المواضع او تحصل وان تحصلت فلا يخلو اما ان تحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محال لان بديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسب الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان لحقتها الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل منهما نظيرا في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز قوله (فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت و صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض) هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع

الا ان مخالفة في شخصيته وتلك الشخصية زائدة على نفس الماهية فيحتمل ان تكون تلك الشخصية مانعة عن ذلك وكيف لا نقول ذلك ومن مذهبهم ان الجسم الواحد اذا انفصل فقد زالت الجسمية التي كانت موجودة وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا اتصلا مرة اخرى فان تينك الجسميتين تزولان وتحدث جسمية اخرى واذا كان كذلك فقد استحال على نصفي الجسم ما يصح على الجسمين لان جسمية كل واحد من نصفي الجسم يستحيل ان يبقى بعد الانفصال وجسمية كل واحد من الجسمين المنفصلين يستحيل ان يبقى بعد الاتصال فاذا ما صح على نصفي الجزء الواحد وهو الانفصال ممتنع على الجسمين وما صح على الجسمين وهو الاتصال ممتنع على نصفي الجزء الواحد وهذا الامتناع ما جاء من الماهية المشتركة وانما جاء من شخصية كل واحد من تلك الجسميات فعلمنا ان ما قالوه غير صحيح لا في نفس الامر ولا على مذهبهم ويمكن بان يجاب عن اصل السؤال بجوابين آخرين الاول ان قال هب ان ماهية كل جزء مخالفة لماهية سائر الاجزاء الا ان كل جزء من تلك الاجزاء التي هي قابلة للقسمة الانفكاكية اذا كانت قابلة للقسمة الوهمية فتلك الاجزاء المعترضة فيها اما ان تكون مختلفة في الماهية او لا يكون فان كانت مختلفة في الماهية لم يكن الجزء المألف منها بسيطا بل مركبا وكل مركب ففيه بسيط واذا اخذنا جزأ بسيطا فهو لا محالة يكون قابلا للقسمة الوهمية فيكون احد نصفي ذلك البسيط ملاقيا باحد جانبيه للنصف الذي منه فهو لما كان بسيطا كان كل واحد من جانبي احد نصفيه مساويا في تمام الماهية بجانبه الاخر فاذا صح على ذلك النصف ان يلاقي النصف الثاني باحد جانبيه وجب عليه ان يصح كونه ملاقيا له بجانبه الثاني ومتى صح ذلك صح وقوع التفكك من نصفي ذلك الجزء وللقائل ان يقول فهذا يقتضي صحة ان يماس ذلك الآخر بمقعره محدبه فلا ... طارد والعكس

وههنا يقتضى الخرق والتم لانقول انه وايضا فالاشتراك فى الماهية يقتضى صحة هذا الامر ولكن يجوز حصول
مايمنع هذا الامر وهو الاتصال الخاص كما بناه الشارح وهو ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كان بسيطا والبسيط
شكله الكرة فلان الاجزاء كرات معصومة بعضها الى بعض

فصل فيما بينهما فرج
خالية وهو محال واقول ان ينازع
فى ان شكل البسيط الكرة فى استحالة
الخلاء على ما ياتى ونرجع الى شرح
المتن اما قوله فى تقرير السؤال ليس
الاستعداد الجسمانى الواحد يقابل
الانفصال وانه انما ينفصل الجسم المركب
من اجسام بسيطة لا احتمال فيها
للانقسام الا الذى هو بحسب الفروض
والاوهام وما يشبهها فالمراد منه
ان الجسم الذى يعرض له الانفصال
هو الجسم المتألف من اجزاء التى كل
واحد منها لا يكون قابلا للقسمة
الانفكاكية وان كان قابلا للقسمة
الوهمية وما يشبهها من الانقسام
مثل الانقسام بحسب اختلاف
المحاذات والمماسة اوغيرهما والذى
يقبل الانفصال ليس بمتصل والذى
هو متصل لا يقبل الانفصال فيبطل قوله
المتصل قد يعرض له الانفصال
واما قوله فى الجواب فاعلم ان القسمة
الوهمية والفرضية اوالواقعة
باختلاف عرضين قارين كالسواد
والبياض فى البلقة اووضعا فين
كالاختلاف فى محاذاتين اوموازاتين
اومماستين يحدث الذهنية ما يكون
طباع كل واحد من الاثنين طباع
الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج
الموافق فى النوع فاعلم ان مبناه على
ان كل واحد من تلك الاجزاء واذا
لم يكن قابلا للقسمة الانفكاكية لانه
يكون قابلا للقسمة بالوجهين الآخرين اعنى القسمة الوهمية والقسمة الواقعة باختلاف
الاعراض سواء كان العرضان المختلفان غير اضافيين كما فى البلقة او اضافيين مثل ان يكون احد جانبيه محاذيا لشئ
لا يحاذيه جانبه الآخر او يكون احد جانبيه موازيا لشطر من الحائط لا يوازيه جانبه الآخر او يكون احد جانبيه مماسا لشئ لا يماسه

قال هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة
بالموضع الذى حصلت فيه مع الصورة ولا يمكن ان يقال ان ذلك اى حصوله
فى ذلك الموضع انما كان لان الصورة اللاحقة بها هناك وذلك لان الهيولى
لم يكن هناك اولى من موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره فى الوجود
وهو ان يكون الهيولى فى صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء
مثلا فى موضعه الطبيعى فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك فلو كان
قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر عن موضعه
الى الموضع الطبيعى للماء فعرض لها وضع هناك ثم صارت صورة الجزئين
سببا وخلعت صورة الماء بعد تهما هناك فحصلت الهيولى مع الصورة
اللاحقة بها فى موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية
كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة و الاحوال
العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب
هذا الفرض الى المذكور **قوله** (وليس يمكن ايضا ان يقال
ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى تكون
لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى
ذكرنا من تخصص وضع جزئى بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى
لحق تخصص اقرب الموضع الطبيعى من ذلك الموضع كالجزء من الهواء
يصير ماء فيكون وضعه الطبيعى مخصصا بحسب موضعه الاول وهو
اقرب مكان طبيعى للماء من كان موضعا له هذا الصائر ماء وهو هواء
وانه لا يمكن هذا ايضا لانا وجدناها مجردة) وهذا بيان امتناع القسم
الثانى وهو ان يحصل الاولوية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبين
الفرق بينه وبين نظيره فى الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان تساوى
نسبتها الى جميع المواضع التى يقتضيها الصورة التى تلحقها فهى اذن
يكون منها متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها او بحسب الصورة وحينئذ يستحيل
حصولها فى بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال
ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى تكون
لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد
مثلا بعد ان الصورة النوعية التى تقارن الصورة الجسمية على ماسنذكره
انما تقتضى تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص

دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى
مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية فلا جل هذا حصر
الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي
ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان
الوضع السابق واجب لا عارض بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء
من الهيولى الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع
الطبيعي للماء اوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق
منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع الى الموضع
الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو
معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي اي بسبب لحوق
الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فههنا سببان احدهما الصورة
المائية وهو سبب لقصد الموضع الكلي مطلقا والثاني الوضع السابق
وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وذلك لا يمكن
هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما وما بطل القسم من ظهور
امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة
وتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل
بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقه واعلم ان فائدة ايراد النظيرين
سبب ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة
في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد
المواضع ممكن ان يعارض بان يكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى
ولكان يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصصه باحد
المواضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة به ثم اجيب بان المخصص
وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا وعورض بان الصورة
الكائنة الجديدة يقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه
مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحدها هو الوجه
في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق
ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا ليس كذلك اذ ليس له
وضع سابق فلا يخصص وقد لاح من كلامه الفاضل الشارح ان اول
الاشكالين هو ان الجسم عنصري لاتصافه باحدى الصور النوعية

جانبه الآخر واذا ثبت ذلك فالقسمة الوهمية والواقعة باختلاف عرضين يوجبان انقساما في ذات كل واحد من تلك
الاجزاء بحيث يكون ماهية كل واحد من قسمي الجزء مساوية لماهية القسم الآخر من ذلك الجزء ولكل ذلك الجزء
ولماهية جزء آخر من نوعه واما قوله وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين
فمعناه ان هذه الاشياء لما كانت متفقة
في الماهية والاشياء المتفقة في الماهية
يجب ان يصح على كل واحد منها
ما يصح على الآخر وما قوله فيصح
بين المتباينين من الاتصال الرافع
للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين
المتصلين ويصح بين المتصلين
من الانفكاك الرافع لاتحاد الاتصالي
ما يصح بين المتباينين فاعلم ان معناه
انه يصح على نصفي الجزء الواحد
ان يتصلا اتصالا منافيا للتعدد وجب
ان يصح على الجزئين المتباينين ان
يتصلا على هذا الوجه ولما صح
على الجزئين ان ينفصلا انفصالا
انفكاكيا وجب ان يصح ذلك ايضا
على نصفي الجزء الواحد وما قوله اللهم
الا من عائق خارج عن طبيعة الامتداد
لازم او زائل فاعلم ان معناه جواب
الشك يذكر ههنا وهو ان الفلك
مساو للعنصر في الجسمية ثم ان
الاجزاء المفروضة في العنصر يصح
عليها الانفكاك ولم يصح ذلك على
الفلك والاجزاء المفروضة في الفلك
متصلة مع ان الفلك لا يتصل بالعنصر
فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يصح
الانفكاك على الجزئين وان لم يصح
ذلك على نصفي الجزء الواحد وان يصح
الاتصال على نصفي الجزء الواحد
وان لم يصح ذلك على الجزئين
وحل هذا الشك ان يقال ان الفلك
ان فطر الى كونه جسما يصح عليه الاتصال بالعنصر وانفصال اجزائه وانما لم يصح ذلك لمانع خارج عن نفس
جسمية الفلك وذلك المانع هو ان هيولى الفلك غير قابلة لهذا الاتصال والانفصال فاما الاجزاء التي كلامنا فيها
ولو امتنع عليها الاتصال والانفكاك بسبب موادها لكان ذلك اعترافا باثبات الهيولى ولقائل ان يقول هب انه يلزم

[illegible] بالهيولى ولكن لايمكنكم اثبات ما ادعيتموه من امكان الانفصال في الجزء [illegible]
لاحتمال ان يكون لكل جزء مادة مخالفة لمادة الاخر وتلك المادة لا تطيع الانفصال والاتصال ثم انه وان كان يبعد
ان يقال ان هيولى كل جزء مخالفة بالماهية لهيولى الجزء الاخر لكن الاستبعاد لايكفي في تحقيق
المقدمات العلمية واما قوله ولعل هذا
العايق اذا كان لازما طبيعيا كان
لا انثنية بالفعل ولافصل بين اشخاص
تلك الطبيعة اي يكون نوعه
في شخصه فاعلم ان [illegible] الماهية اذا
لزمها ما يمنعها عن الانفصال
والاتصال وجب ان يكون نوعه
في شخصه اي يمتنع ان يدخل في الوجود
من تلك الماهية الا فرد واحد لانه
لو وجد منه فردان لكانا متساويين
في تمام الماهية وجميع لوازمها فكان
يستحيل ان لزم فردا من افرادها
مايكون مانعا عن بعض ما يصح
على الفرض الاخر لاستحالة ان [illegible]
المماثلة في [illegible] الماهية مختلفين
في اللوازم فاذا كان كذلك فكلما صح
[illegible] احدهما عن الاخر وجب ان
يصح على نصف احدهما ان ينفك
عن الاخر فاذا يصح على كل واحد
منهما الانفصال في نفسه والاتصال
بغيره وقد فرضنا انه ليس كذلك
فثبت ان مايمنع [illegible] الانفصال
في نفسه والاتصال بغيره وجب ان
يكون نوعه في شخصه ولقايل ان
يقول لانسلم ان المتماثلين في تمام الماهية
يستحيل اختلافهما في اللوازم فان
عندكم الجسمية طبيعة نوعية متحصلة
تختلف بالخارج [illegible] عنها دون
[illegible] كل [illegible]
[illegible]
[illegible] طبيعي [illegible] من
فانه لايوجد للاشخاص المحتملة ان يكون انتاك النوع [illegible] ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لايوجد
لذلك النوع الا [illegible] وجود [illegible] كثيرة لاشخاص ذلك النوع [illegible] لازم [illegible]

بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان تكون الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجابت عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا اشكال براسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف [illegible] تقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم يتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة * تذنيب * (فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية) وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر افاضل الشراح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك [illegible] تكون مشارا اليها اولا تكون [illegible] في الفصل المتقدم امتناع [illegible] بها بالصورة انما [illegible] تحصل في كل الاحياز او لا تحصل في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور [illegible] اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين اقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لايدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة اي لايكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فهي لاتتجرد عن الصورة الجسمية * تنبيه * (والهيولى قد لاتخلو ايضا عن صور اخرى) يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سبب الحاجة ايجاب المقارنة فهي لاتخلو اذ بها تقترن ولما كانت الهيولى لاتقارن هذه الصور معا بل يقارن واحدة منها [illegible] ولايجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما [illegible] وتتبادل [illegible] فاورد الشيخ ههنا كلمة قد التي تفيد مع الفعل [illegible] الكلي بمقارنة الهيولى المقارنة

كل ماهية فاما ان يكون نفس تصورها مانعة من الشركة اولا تكون والاول يقتضى ان لا يحصل من تلك
الماهية الاشخص واحد والثانى يقتضى ان يكون تشخص الشخص الذى يدخل منها فى الوجود زائدا على تلك
الماهية وذلك الزائد ان كان لازما استحال ان يحصل فى الوجود من تلك الماهية الاشخص

من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا **قوله** (وكيف ولابد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية) اى وكيف يحكم بخلو الهيولى منهما مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهى انما يجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة فى جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا لما يقبله كما بين فى علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة لهما لان المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور **قوله** (وكذلك لابد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى بجرمية العامة المشتركة فيها) الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين والوضع ويمتنع ان يكون فى جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته يقتضى ان يكون فى مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين تقتضيهما طبيعة على ما يجئ فى النمط الثانى فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان وحمل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده فى مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا فى سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك

واحد واستحال على ذلك الشخص ان ينقسم انقساما انفكاكيا الى جزئين وان يحصل فى الوجود من تلك الماهية شخصان مع انا فرضنا ان المانع من ذلك لازم للماهية وهو محال وهذا التحصيل يجرى مجرى التقرير لما ذكره فى آخر الفصل المتقدم وهذا آخر الفصول المتعلقة باثبات تركب الجسم من الهيولى والصورة * المسألة الرابعة * فى ان الهيولى تتناول المقادير المختلفة وهى لا تحصل واحد * تذنيب * (اقول قد عرفت ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هو شئ صورة جرمية مقارنة لما يقوم معه وتكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشئ هو فى نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية وليس ههنا هو الهيولى الاولى واعرفها ولا يستبعد ان لا يختص فى بعض الاشياء قبولها لقدر معين دون ما هو اكبر واصغر منه) التفسير لما كان المقصود من هذا النمط بيان مقومات الجسم واحوالها ثم ان الشيخ ابطل قول من قال ان مقوماته الاجزاء التى لا تتجزى وبين بعد ذلك ان مقوماته الهيولى والصورة وبعد ذلك اراد ان ينتقل الى احكام الصورة والهيولى الا انه قبل الخوض فيه فرع على اثبات

الهيولى مسئلة خارجة عن الترتيب المقصود وهى التى ذكرها فى هذا الفصل فلاجرم سماه بتذنيب وعلم ان المقصود من هذا الفصل هو ان الحكماء يقولون ان الجسم العظيم المقدار يجوز ان يزول عنه ذلك المقدار العظيم ويحدث فيه مقدار صغير والجسم الصغير المقدار يجوز ان يزول عنه ذلك المقدار الصغير

ويحدث فيه مقدار عظيم والمشهور عند الجمهور من المتكلمين ان الجسم العظيم لا يصير صغيرا الا لاحد امرين اما لان اجزاءه كانت متفشية فكان عظيما فاذا اندمجت صار صغيرا واما لانه ينفصل بعض الاجزاء عن الجسم العظيم فيبقى الباقي صغيرا وينضم اليه اجزاء آخر فيصير المجموع عظيما واما على غير هذين الوجهين فذلك مما يستبعدونه والشيخ ازال هذا الاستبعاد بان قال لما ثبت ان المقدار والصورة الجسمية حالتان في محل فذلك المحل يجب ان لا يكون له في نفسه مقدار وحجم والا لزم اجتماع المثلين ولزم احتياج ذلك المحل الى محل آخر واذا لم يكن لذلك المحل حجم ولا مقدار في نفسه كانت نسبة جميع المقادير اليه نسبة واحدة واذا كان كذلك جاز ان يزول المقدار العظيم عنه ويحل فيه مقدار اصغر وبالعكس واعلم انه لا يجوز التعويل على هذه الحجة في اثبات المطلوب في هذه المسئلة لانه لا يلزم من كون المحل في نفسه غير مقدار ان يكون قابلا لكل المقادير الا ترى ان هيولى الفلك ليس لها في نفسها مقدار مع انها لا يقبل الا مقدارا واحدا معينا واذا كان كذلك ثبت انه لا يلزم من كون الهيولى غير مقدرة في ذاتها ان تكون قابلة لكل المقادير اللهم الا بحجة غير هذا الكلام بل هذا الكلام يصلح ان يعول عليه في ازالة الاستبعاد عن تصور هذا المذهب فاما بيان صحته فلا بد فيه من دليل آخر ولهذا قال الشيخ فلا يستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها قدر معين فامر بازالة الاستبعاد ولم يأمر بالقطع وانما قال في بعض الاشياء احترازا عن الافلاك فان موادها لا تقبل المقادير المختلفة وقد احتج المنكرون لذلك بان قالوا من جوز ذلك يلزمه القطع بامكان ان يصير البحر بل مجموع كرة العناصر في مقدار الخردلة بل اقل وبالعكس والا لكانت المادة قابلة لبعض المقادير دون البعض ولا شك ان تجويز ذلك بعيد

الاعراض ان كون الجسم بحيث يتحقق فيه هو غير حصوله في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة شكل الماء ورده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصورة والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول لمقتضية سهولة فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولته وبالعكس ومبدء العدم يجوز ان يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الافلاك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ يسقط القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما استنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهر واما الباقية فعلى ما تبين

* المسئلة الخامسة * في بيان استحالة حلو الصورة عن الهيولى وفيها فصول ثلثة * اشارة * (يجب ان يكون محدّدا بذلك انه لاتتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية والا فمن الجائز ان يفرض امتداد ان غير متناهيين في مبدء احد لا يزال البعد بينهما يتزايد الى غير النهاية ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات ومن الجائز ان يفرض فيهما عند الابتداء الى غير النهاية فيكون هنالك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون حالة بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان فيكون الذي يمكن وجوده المشتمل على حدود من جملة غير المحدود الذي في القوة فيصير البعد بين الامتدادين محدودة في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم وهنالك ينقطع لامحالة الامتدادان ولا ينفذ ان بعده والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال فتبين انه يكون هنالك امكان ان يوجد بعد ما بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال وقد يستبان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة اولا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية) * التفسير * لقائل ان يقول الشيخ تكلم في الفصول التي قبل هذا الفصل في اثبات الهيولى وسيتكلم ايضا بعد هذا الفصل في احكام الصورة والهيولى فكيف ادرج هذه المسئلة الغريبة عن احكام الهيولى فيما بينها فنقول انه لما بين ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد ان يبين بعد ذلك ان الصورة لاتنفك عن الهيولى ويبين ان الهيولى لاتنفك عن الصورة وكان البرهان الذي يقيمه على ان الصورة لاتنفك عن الهيولى

في موضعها والامور الوجودية لاتصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والالم يكن الصور مقومة الجسمية فان لم يكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر الاعراض مختلفة غير مرتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لايصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور يقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر من الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط الخروج عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتمال الذي اوجبه هذا الفاضل * اشارة * (واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية والاوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما خلا احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل) قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين مما مر اولهما انه لما استدل على ان الصورة لاتنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استوائها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لا كان الجواب عنهما

هو ان كل جسم متناه وكل متناه مشكل بالجسمية فالجسمية اذا لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فاذا يلزم ان لا تنفك الجسمية عن المادة وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء هكذا انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم الا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال فاذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادة فهي تكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال واذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد ان يعول على هذه الحجة في بيان امتناع وجود المقادير والصور المباينة عن المواد لا جرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد واعلم ان الحجة المذكورة ههنا على تناهي الابعاد مبنية على مقدمات لابد من تقريرها اولا ثم بناء الحجة عليها ثانيا فاولها ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد مثل ساقي مثلث ممتدان الى غير النهاية وثانيها انه يجوز ان يوجد من ذينك الامتدادين ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثل ان يكون البعد الاول ذراعا والثاني ان يكون زائدا على الاول بنصف ذراع والثالث يكون زائدا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا على هذا الترتيب بغير نهاية واما احتجنا في هذه الحجة الى فرض ان يكون تلك الزيادات باسرها على قدر واحد لانا نريد ان نقول ﴿ عن ﴾ ان الامتدادين لو كانا غير متناهيين لكانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية فكانت الزيادات الحاصلة على البعد الاول غير متناهية ثم نبين ان تلك الزيادات باسرها لابد وان تكون موجودة في بعد واحد من الابعاد المفترضة

واحدا اخره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للامور اللاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية اي حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الجزء والكل فان الجزء والكل لا يجب ان يحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام قوله بل يحتاج فيما يختلف احواله اي اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي الى مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب الاختلافات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث لا تتماثل تحتاج الى علل يندر وجودها لتصير بانضيافها الى سائر العلل عللا لا تتماثل و[illegible] بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية قوله ﴿ وهذا سر تطلع منه على اسرار اخرى ﴾ قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لابد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود مبدء قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ووجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي تنتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر * وهم وتنبيه *

﴿ واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى به مطلقا او تكون شريكة لمقيم آخر باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى او تكون لا الهيولى تجرد

بين ذينك الامتدادين والبعد الذى يوجد فيه ابعاد متساوية غير متناهية لابد وان يكون غير متناه فذلك البعد مع كونه محصورا بين حاصرين يكون غير متناه وذلك محال ثم ان هذا الخلف لا يلزم الا اذا فرضنا ان الزيادات متساوية فاما اذا لم يفرض كونها متساوية لم يلزم من اجتماع الزيادات الغير متناهية فى الخط الواحد ان يصير ذلك الخط غير متناه الا ترى انا اذا نصفنا خطا بنصفين وجعلنا احد النصفين اصلا ونصفنا النصف الثانى بنصفين آخرين وضممنا احد نصفى الثانى الى النصف الاول فها هنا قد ازداد الاصل ثم اذا نصفنا الباقى مرة اخرى وضممنا نصفه الى الاصل صار الاصل ازيد مما كان ثم من المعلوم ان كل مقدار فانه قابل الا نقسامات غير متناهية فالزيادات التى يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية مع انه قط لا ينتهى الى مثل مقدار الخط الذى قسمناه بنصفين فضلا عن ان يصير غير متناه فثبت بهذا ان الزيادة اذا كانت اقل من المزيد عليه فانه لا يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه فقيل هب ان الزيادة اذا كانت اقل من المزيد عليه لم يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه لكن الزيادات اذا كانت اكثر من المزيد عليه فانه يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه واذا كان كذلك سقط اعتبار كون تلك الزيادات متساوية فعون المثل موجود فى الزائد فاعتبار المثل لا ينافى حصول الزائد فظهر ان كلام الشيخ لا ينافى هذا الاعتبار وثانيها انه يجوز ان يفرض بين ذينك الامتدادين بسبب هذه الابعاد امتدادية بقدر واحد من الزيادة الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية وراء بعضها ان كل زيادة توجد فانها بالنسبة الى ما قد يوجد فى امتداد واحد مثلا زيادة النسبة على التفاوت فزيادة الثانى على الاول

من الصورة ولا الصورة بتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الاخر من الاخر بعكسه او يكون بسبب ما خر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر) يريد كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مستقلة وجزء علة او لا علة ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة للعلة فيخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلية اى وحدة ويكون اما بينهما وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالاخر على ما سيأتى بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الاخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك و يظنون ان التلازم بين الشيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يقتضى الارتباط بينهما ثالث و يتمثلون فى ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للاخر والثانى ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين الذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة الآلية لما لم يكن علة موجبة فهى لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذى بينها و بين الصورة بوجه من الوجوه ولذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التى ذكرها الفاضل الشارح و بقى القسم الثانى وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للاخر فيه على ان ما يظنه الجمهور فى هذا القسم باطل ونبه على ان الحق فى هذا القسم هو ان يكون

موجودتان في الرابع مع زيادة اخرى وبالجملة فالعدد الفوقاني قد وجد فيه البعد الاول الذي فرضناه اصلا وسائر الزيادات الموجودة في الابعاد التي هي تحته مع زيادة اخرى فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني محال لانها اما ان يوجد فيما بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر واما ان لا يوجد والاول يوجب انقطاع الامتدادين الذين افترضت الابعاد بينهما ذاهبين الى غير النهاية وقد فرضناهما كذلك هذا خلف واما الثاني فلانه يقتضي ان يكون هناك زيادة ومتى حصل في بعد اخر صدق على كل واحد من تلك الزيادات انها حاصلة في غيره ومتى صدق على كل واحد منها انه حصل في غيره وجب ان يصدق على المجموع انه حاصل في شيء لا على التعيين فيلزم ان يكون هناك بعد فيه جميع الزيادات الحاصلة في الابعاد التي تحته فاذا وجب ان يفرض فيما بين ذينك الامتدادين بعد واحد فيشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية فيكون ذلك البعد غير متناه مع انه محصور بين الامتدادين الاخرين هذا خلف فثبت ان القول بامكان الامتداد الغير المتناهي يؤدي الى اقسام باطلة فيكون القول به باطلا لا يقال هذه الحجة مبنية على ان في الابعاد المفترضة بين الامتدادين بعدا هو الاخر الابعاد المفترضة بينهما وذلك لا يمكن اثباته الا بعد ثبوت ان الامتدادين متناهيين فلو ثبت ان الامتدادين غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد اخر فلا يكون مشتملا على الزيادة وحينئذ فالبعد الذي فوقه لا يوجد بعد الا وهو يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية فاذا الكلام مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد ابطاله وبالجملة ان فرضنا الابعاد متناهية لم يمكنا افتراض بعد

اللازم لارتباط فيه شيء غير المتلازمين ثابت بينهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والشبهة فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين لان ذلك اما ان يتم كل واحد منهما امام الاخر او بالاخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال في ان تقوم بالفعل لانها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال ولو بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي [illegible] الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس [illegible] ذات [illegible] ثم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة [illegible] وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما [illegible] الى مقارنة الصورة من العبارة الصحيحة ان [illegible] الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت [illegible] يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى فيحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في [illegible] تخصصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في [illegible] الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في [illegible] الوجود [illegible] ولا يلزم من ذلك [illegible] وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في [illegible] الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة وهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير في الاخر لكونهما متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسياتي ابطال الاحتمالين و [illegible] اللازم المتضايفين فنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحد هما

نافي الاخر فاطه واما الاحتمال الا وهو ان ... لا ... ن جاب
الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم ... ن لا يقتضي ان يجب
في علته قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس
لان الآلة لا تكون موجدة ... الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط
قد يكون موجدا كالعلة القريبة ... اهى ها ... الفاعل
في معلوله القريب ... والواسطة هي ...
من حيث ... الى طرفيه ... الطرفين ...
والواسطة ... قال ... او يكون لا ... تجرد عن الصورة
ولا الصورة تجرد عن ... الى ... الشعور الاخير ...
... ان ... يذهب ... ان يقل
لما ثبت التلازم ... الاخر ...
... حق ...
الاحتياج ... على ... او الاستغناء من الجانبين ...
واقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر ... الخارج مستغنيا
وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى ... الاظهر
ما ذكرته ... قوله او يكون ... تجرد عن الصورة الى قوله
يعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما ... الجمهور ... يكون ...
ما ... آخر ... على ما هو الحق في ذلك وقسمة لذلك القسم الى
... قال ثم ههنا مكان لتطبيق الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما
بالآخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون ... خارج
يقيم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر وذلك غير لازم لاحتمال ...
كل واحد منهما مع الاخر ... الاخر ... ثبت ذلك وهذا لا ...
... على ... يكون ... الوجود
موجودان واحدا الوجود متكافئان في الوجود ... اراد ... يقيم
كل واحد منهما مع الاخر ... كل واحد منهما ... عن الاخر ...
لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى ... وهو ... لا يحتمل
ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا على التقدير
الاول ... الا ... مناف لمورد القسمة ... على التقدير ... في بعض
الاقسام ... الاول ... الجمهور ...

هو آخر الابعاد لكن لا يلزم من اشتماله على ما في تلك الابعاد غير المتناهية من الزيادات ان يكون هو غير ...
من كونه محصورا بين حاصرين محال وان فرضنا الابعاد غير متناهية ... ان نفرض بعدا هو اخر تلك الابعاد ...
... من ذلك ... اثبات ... على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية ...
... كانت الحجة ساقطة وقول
لا نسلم ... فرضنا الابعاد غير
متناهية ... ان ... الى بعد
واحد يكون مشتملا على كل تلك
الزيادات الغير المتناهية ...
ذلك ... ان الابعاد ...
نقول ان ... كونهما غير متناهيين
وجب القول بكونهما ... من
... يكون هناك بعد واحد
مشتمل على كل تلك الزيادات الغير
المتناهية ولا يكون ... كان ... الابعاد
... على كل تلك الزيادات ...
... بعد ...
... على الزيادة ...
في البعد الذي فوقه فلا يكون ...
مشتملا على كل تلك الزيادات وانما
... بعد آخر ... الانقطاع
الامتداد ...
يشتمل على جميع تلك الزيادات ...
... الزيادات بعد غير مشتمل عليه
... الذي هو غير مشتمل ...
وجب ان يكون آخر الابعاد ...
يكن آخر الابعاد لكان ... بعده
آخر ... ذلك ...
عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه
هذا ... الشك ...
مؤكد لهذه الحجة ...
واعلم ان جميع مقدمات هذه الحجة
... مقدمة ... وهي ...
... كل واحد من تلك الزيادات
... ان يكون هناك بعد واحد مشتمل عليها ...
... كل ... الزيادات ... يجب ان يكون ...
ماصلا ... يا بد من التعين فصد المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استقر البرهان والا سقط

الاشارة الى فساده وسيأتي بيانه بقول المصنف والسلك الذي غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين [illegible] ثالث وههنا * اشارة * ﴿ اما الصور التي تفارق الهيولى [illegible] فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر للهيولى لذاتها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لابد في اصل [illegible] من ان يكون على احد القسمين الباقيين ﴾ صور العناصر تفارق الهيولى [illegible] الجسمية لجواز الانفصال عليها الذي اذا طرء زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان واما الصورة [illegible] الكرى [illegible] عليها على ما سلف واما صور [illegible] الجسمية فلا متناع الخرق والالتيام عليها [illegible] لكون [illegible] عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لاتعدم عند انعدام صور [illegible] مستمرة الوجود واما لان القسمان الاولان من [illegible] في الفصل المتقدم باطلان بما ذكره قال بل لابد في اصل [illegible] من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قوله ﴿ وههنا ﴾ [illegible] لانه [illegible] على وجود مبدء الكائنات غير الهيولى والصورة بل شئ احدى دائم الوجود [illegible] ولكن [illegible] بالاعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى صورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث [illegible] النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات [illegible] من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد [illegible] من حيث [illegible] كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد [illegible] فان [illegible] الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم [illegible] الهيولى و [illegible] واحدا بالعدد دائم الوجود [illegible] الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى [illegible] مستمرة الوجود معها [illegible] ذلك [illegible]

ولنرجع الآن الى شرح المتن اما قوله يجب ان يكون محققا عندك انه لايمتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية [illegible] قال او خلاء ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ليس بموجود وما لا يكون موجودا استحال وصفه بكونه متناهيا [illegible] يصح ان يقال انه لو ثبت لوجب ان يكون متناهيا واما قوله في الجائز [illegible] غير متناهيين [illegible] العدد [illegible] عدد [illegible] ما ذكرناه في [illegible] الاولى واما قوله [illegible] يفرض [illegible] بينهما [illegible] من الزيادات [illegible] الثانية واما قوله [illegible] ان يفرض فيهما حد الابعاد الى غير النهاية [illegible] زيادات على اول تفاوت يعرض [illegible] فهو [illegible] الثالثة واما قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد فهو والمقدمة الرابعة واما قوله زيادة [illegible] زيادات [illegible] يمكن [illegible] يستمر [illegible] يمكن فاعلم انه لما فرغ عن تقرير المقدمات شرع في تركيب الحجة عنها وبيانه ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لا بد وان يوجد بعد [illegible] عليها باسرها واما قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد [illegible] فاعلم ان المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع [illegible] الزيادات [illegible] على كل تلك الزيادات لوجب ان يكون [illegible] من الزيادات [illegible] آخر [illegible]

[illegible] المحيط [illegible]

[illegible] وجود المشتمل على محدود من جملة غير [illegible] المراد [illegible] يلزم ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة

الا بعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة واما قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في الزيادة عند حد لا يتجاوزه في القطع فاعلم ان المراد منه انه اذا كان لامكان الابعاد التي يمكن فرضها فيما بين الامتدادين نهاية وجب ان ينتهي البعد بين الامتدادين الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه واما قوله وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده فاعلم ان المراد منه انه اذا وجب انتهاء الابعاد المفروضة من ذينك الامتدادين الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه وجب ان ينقطع الامتدادان وان لا يبقيا نافذين ممتدين بعد ذلك واما قوله والا امكنت الزيادة على اكثر مما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال فاعلم ان المراد منه انه لو لم ينقطع الامتدادان لامكن ان يوجد بعد اعظم من البعد الذي فرضناه انه اعظم الابعاد فحينئذ يوجد بعد يشتمل من الابعاد الغير المتناهية على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضناها انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وذلك محال واقول ظهر من جملة ما مر انه لو لم يوجد بعد واحد يشتمل على كل تلك الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين وتناهيهما مع انا فرضناهما غير متناهيين وذلك محال والشيخ انما لم يصرح بذلك اعتمادا على فهم المتعلم واما قوله فبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فمعناه ظاهر فانه لما ابطل القول بانه لا يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات ثبت به وجود هذا البعد واما قوله فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين فمعناه ظاهر وهو مبني على ان البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية لا بد وان يكون غير متناه والشيخ لم يصرح بهذه المقدمة تعويلا منه على ما ذكره من فرض تلك الزيادات متساوية فظهر ان الخط الذي يشتمل على زيادات

المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتأدية الكلام الى اثبات هذا المدد المفارق سر في هذا الموضع * اشارة * (يجب ان يعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منهما سببا لقوام الهيولى مطلقا) يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنا زوالها او ممتنعا فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرا عن ذلك الشيء سواء كان التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلا لكان متقدما على عدم الخلا ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية تطلق على المتلازمين الذين احدهما يتعلق بالاخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود ووجود الملا ونفي الخلا على تقدير كون نفي الخلا امرا مغايرا له في التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كما لو اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالاخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك

متسلسلة فهي متناهية فانه لابد وان يكون غير متناه وعند هذا يلزم ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو ظاهر الامتناع فثبت ان القول بالابعاد الغير المتناهية يؤدي الى الباطل فيكون هو ايضا باطلا واما قوله وقد يستبان استحالة ذلك من وجوه اخرى يستغنى فيها بالحركة اولا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية فمعناه ظاهر فانه قد يحتج على تناهي الابعاد بدليل يستعان فيه بالحركة وهو الذي يبنى على فرض كرة خرج من مركزها خط مواز لخط غير متناه وقد يحتج عليه بما لا يستعان فيه بالحركة وهو الدليل المبني على تطبيق الخطين وكلاهما مشهوران

* اشارة * (فقد بان ذلك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه اولطبعه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل يؤثر فيه اويلزمه بسبب الحامل والامور التي يكتنف الحامل ولوازمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار مايلزمه مايلزم كليته ولو لزم ذلك بسبب فاعل يؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للوصل والفصل وكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بانت استحالة هذا فبقي انه بمشاركة من الحامل)

* التفسير * قد ذكرنا ان الغرض من بيان تناهي الابعاد ان يجعل ذلك مقدمة في بيان ان الصورة الجسمية لاتنفك عن الهيولى وتقريره ان يقول كل جسم متناه وكل متناه فانه محيط به حد اوحدود وكل ما كان كذلك فهو ﴿ محال ﴾ متشكل فاذا الجسمية لاتنفك عن الشكل فنقول لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفس الجسمية اولما يحل فيها اولما يكون محلا لها اولما لايكون حالا فيها ومحلالها و باطل ان يكون لنفس الجسمية لان جزء الجسمية مساولكله

عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لاوجدان الامع الجسمية وبينا ان الجسمية لايمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية ومالايكون متأخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء اويكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والشكل اما ان يكونا قبل الجسمية اومعها واقول ان قول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزؤه فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها اومعها فالغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم تكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متأخرين عنها فان مالايكون علة الشيء لايكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولايلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين اوكتقدم جزء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ماعندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لاتتعلق بالتناهي والتشكل بل انها انما لاتنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولايبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى مايتأخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية اوموجودان معها فالهيولى متقدمة اما على التقدم على الصورة اوعلى مامع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة فلوكانت الصورة علة اوواسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا

في الماهية فلو كان المقتضى للشكل المعين نفس الجسمية لزم محالان احدهما يتساوى الاجسام باسرها في التشكل
والمقدار وثانيهما ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل لوجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل
وباطل ان يكون لشئ حل في الجسمية لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن

محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن **قوله** (ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود) معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة **قوله** (ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا على الهيولى بالوجود) معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله** (حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى) وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها **قوله** (على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود) قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة

لازما بل كان ممكن الزوال استحال ان يكون علة للشكل الذي يمتنع زواله وباطل ان يكون لشئ غير حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه لان الجسمية المفردة حينئذ تكون مستقلة بقبول ذلك الشكل عن ذلك الشئ ثم ان الجسمية كما انها تقبل ذلك الشكل المعين نفسه فهي ايضا قابلة لسائر الاشكال والا لكانت الجسمية لذاتها غير قابلة الا لشكل معين وحينئذ يعود المحال المذكور من انه يلزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل واذا كانت الجسمية وحدها قابلة للاشكال المختلفة مع ان كل ما كان قابلا للاشكال المختلفة فانه يكون قابلا للانفصال والاتصال لزم ان تكون الجسمية المتفردة عن المادة قابلة للاتصال والانفصال وذلك محال على ما مر في مسئلة اثبات الهيولى واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون حصول الشكل المعين للصورة الجسمية لاجل شئ كانت الجسمية حالة فيه فاذا كان كذلك وجب من لزوم الشكل للجسمية لزوم المادة لها وهو المطلوب ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله قد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود فمعناه انه لما صح انه بالضرورة كل جسم متناه وبالضرورة كل متناه فانه يحيط به حد واحد او حدود وبالضرورة كل ما كان كذلك فهو متشكل فاذا بالضرورة كل جسم متشكل وانما جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة التناهي لان نهاية الشئ عبارة عن حده وطرفه والشكل عبارة عن احاطة الحد الواحد او الحدود بالشئ وهيئة احاطة الحد الواحد او الحدود الكثيرة بالمقدار لابد وان يكون متأخرة في الرتبة عن وجود ذلك الحد الواحد او تلك الحدود الكثيرة

فلانه لا انما يحصل لزوم الشكل للجسمية بواسطة لزوم التناهي لها وانما قال اعني في الوجود لان الشكل غير لازم لماهية الجسم لان الذي يكون كذلك يكون لازما كيف كانت الماهية وعند الشيخ ان الشكل لايلزم الجسم الابسبب المادة واستحال كون الشكل لازما لماهية

الجسم بل لوجوده بسبب المادة

واما قوله فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه اويلحقه ويلزمه لوانفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل فمعناه انا لوفرضنا الامتداد الجسماني قائما بذاته غيرحال في ذاته فامان يلزمه الشكل لذاته اوللفاعل اوللحامل وهذه القسمة منحصرة لانا قد بينا ان ذلك اللزوم اما ان يكون لنفس الجسمية او لمايكون حالافيها اولمايكون محلالها اولما لايكون حالا فيها ولامحلالهــا اما القسم الاول فهو المراد بقوله امان يلزمه الشكل لذاته واما القسم الثاني وهوان يكون ذلك اللزوم لامر حال في ذلك الامتداد فذلك الامر ان كان لازما لنفس الامتداد سوآء كان لابواسطة اوبواسطة واحدة او بوسائط كثيرة فذلك قريب من القسم الاول وان لم يكن لازمالم يكن علة للشكل اللازم ولما كان فساد هذا القسم ظاهرا لم يدخله الشيخ في التقسيم تعويلا على فهم المتعلم واما القسم الثالث وهو ان يكون اللزوم لمحل الجسمية فهو الذي يكون للحامل والامور التي تكتنف الحامل وقدذكره الشيخ واما القسم الرابع وهو ان يكون ذلك اللزوم لا لمايحل في الجسمية ولالمايكون محلالها فهوالفاعل وقد ذكره الشيخ فصح ان القسمة التي اوردها الشيخ صحيحة واعلم ان قوله هذا اللازم يلزم

﴿ في ﴾

ولو انفرد بنفسه عن نفسه فيه بحث لان من الناس من يظن ان المراد بقوله ولو انفرد بنفسه هو انه لو وجد خاليا عن جميع العوارض وليس الامر كذلك بل المراد منه انه لو وجد قائما بذاته غيرحال في محل اصلا ولهذا

في هــذه الاشارة اليــه ثانيا فانه قديتوهم انه اذا اسقط هــذا القدر من البين وضم ما بعــده الى ماقبــله فانه يتم هــذه الحجة وعــلى هــذا التقدير يكون ذكره في اثنــاء الحجة لغوا اما التفسير فهوان المراد من قوله عــلى انها معلولة من جنس مالاتباين ذاته ذات العــلة هوان الهيولى لوكانت معلولة للصورة لكانت المعلو لات التي لاتكون مبــاينة عن العلة فان المعلول قديكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقديكون ملاقيالها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محــلالها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون ايضا علة لحكم اخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمــان فالمراد منــه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهيــة الصورة الا انه لايجب ان تكون مباينــة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قدتكون معلولات لماهيــة العــلة مثل الفردية للثلثــة وقدتــكون معلو لات لوجودها مثل مسئلتناهذه اقول ان الشيخ لايذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصــورة التي تزول مع بقــاء الهيولى وليس مراده ايضــا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمــان ان المعلولات المقــارنة قدتكون معلولات للماهيــة وقد تكون معلو لات للوجود بل مراده ان المعلو لات بحسب القسمة العقليــة قسمان مقــارنة للعالى ومباينــة لها كماذكره ايضــا هذا الفــاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفا في الفصــل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هــذا الموضع بهــذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انمــايكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته و بعض اسبا ب وجود الشيء انمــايكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقــل ليس ينقبض عن تجو يزهذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هــذا ماذكره في الشفا و يظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوا زم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقــلي واراد بقوله وكل قسم منهمــا داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لــماذا ذكر هذا الفصل

اعتبر هذا القيد في القسمين الاولين ولم يعتبره في القسم الثالث فقال هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه
او يلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل اى لو كان قائما بنفسه موجودا لا في محل لكان اما ان يلزمه هذا اللازم عن
نفسه اوعن سبب فاعل واما في القسم الثالث فقال او يلزمه بسبب الحامل فلم يعتبر فيه

في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكر ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لوضم ماقيل هذا الكلام الى مابعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون تلك الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلو لها في الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها اولان الصورة علة لحلولها في الهيولى و يكون اقتضائها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لاتكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاى حاجة لك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لايكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض هيهنا ذكر ماتبين به ضعف هذا الكلام ثم انه اعاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدابها فهذا ماعندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ماذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها اوحتى يكون بعد ذلك الصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما تمنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة

هذا القيد ولم يقل اويلزمه ولو انفرد بنفسه عن الحامل لانه اذا كان المعنى بانفراده عن نفسه وجوده لا في محل ومادة لاجرم استحال ان يحصل هذا المعنى عند كونه ماديا واما قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادت وهيأت التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه مايلزم كليته فاعلم ان المراد منه بيان محالين يلزمان على القسم الاول احدهما تشابه الاجسام في مقادير الامتدادات وهيأت التناهي والتشكل والثاني استواء الكل والجزء في الشكل اما الاول فهو يتضمن الالزامين احدهما استواء الاجسام في مقادير الامتدادات وثانيهما استواؤها في هيأت التناهي والشكل فاما بيان الاول فهو ان الاجسام مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني ومختلفة في المقادير فلوكان المقتضى للمقادير هو نفس الجسمية لوجب من استوائها في طبيعة الامتداد الجسماني استواؤها في مقادير الامتدادات ولقائل ان يقول لانسلم ان الجسمية مشتركة بين الاجسام كلها ثم ان ساعدنا على ذلك فهذا انما يلزم على قول من جعل الجسمية موجبة للمقدار المخصوص والشيخ لم يتعرض لذلك في اول الصحة

بل الذي ذكره هو ان الجسمية لايجوز ان تكون علة للتناهي والتشكل والمقدار غير والتناهي والتشكل غير فاذا
المذهب الذي يمكن ابطاله بهذا الالزام غير مذكور في اول التقسيم والمذهب المذكور لايمكن ابطاله بهذا الالزام
وجوابه ان الشكل تابع للمقدار فمتى ثبت ان الجسمية غير مستقلة باقتضاء المقدار فلان تكون مستقلة باقتضاء التناهي

فالقائل الثانى بيّنه كان اولى واما بيان الثانى فهو استواء الاجسام فى هيئة التناهى والتشكل فمعناه ظاهر ويشبه ان يكون المراد بهيئات التناهى والشكل شيئا واحدا وذلك لان الشكل لامعنى له الاهيئة احاطة الحد اوالحدود بالمقدار وانما قال لتشابهت الاجسام فى هيأت التناهى والتشكل ﴿ ٥٤ ﴾ وذلك لان الاجسام متشابهة فى اصل التناهى ولكنها غير متشابهة فى هيئات التناهى ولقايل ان يقول ايلزمون على من يجعل الجسمية علة للشكل استوأ الاجسام فى الاشكال على الاطلاق اواستوائها فى الاشكال الطبيعية فان الزمتم الاول فهو غير لازم لانه لايلزم من الاشتراك فى المقتضى الاشتراك فى المعلول فان الاجسام المركبة اما ان تكون بسائطها باقية فيها بالفعل اولاتكون فان كانت باقية فيه بالفعل وعندكم ان الصورة النوعية التى لكل جسم بسيط يقتضى ان يكون شكله الكرة مع ان ذلك الشكل لم يحصل وان لم تكن باقية كان المركب له طبيعة واحدة مع ان شكله ليس بكرة فعلمنا انه لايلزم من الاشتراك فى علة الشكل الاشتراك فى الشكل فاذا كان كذلك فلعل الجسمية هى العلة للشكل لكن الاجسام تشترك فى الشكل لامور خارجية عرضت فمنعت عن حصول ذلك الشكل وان الزمتم الثانى التزمناه فان الشكل الطبيعى للجسم هو الكرة والاجسام باسرها مشتركة فى هذا الاقتضاء بالاتفاق فلئن قلتم الاجسام البسيطة وان اشتركت فى اقتضاء شكل الكرة لكن الكرات مختلفة فى المقادير فالاجسام غير مقتضية لحصول شكل الكرة على مقدار له متعين فنقول فالذى وقع الاختلاف فيه هو المقدار لا الشكل وهذا هو الالزام الاول وليس كلامنا فيه واما قوله ﴿ اوواسطة ﴾ وكان الجزء المفروض من مقدار مايلزمه مايلزم كليته فمعناه ان جزء الجسم مساو لكله فى الماهية فلو كان المقتضى للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل فى الشكل ولقائل ان يقول الجسم البسيط يكون فى نفسه سببا واحدا

للصورة فهى غير مباينة عن الصورة والمع المقارن لايتأخر عن وجود العلة المتشخصة اى لايمكن تحصل العلة فى الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بمايقارن وجودها فكيف يسبق على مايقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس مالايباين ذاته ذات العلة اى مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لوقدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح لزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذى ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقول المع المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لاللوجود لانه لايجوز ان يكون الشئ معلولا للوجود مقارناله فى الوجود بل قد يكون الشئ معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر هنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته على ان المعلول المقارن لايجب ان يكون معلولا لنفس الماهية فى جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزأ منها اوشريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كانت ذات الهيولى ليست من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلايصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة ولم يكن شئ من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعنى المقارنة والمباينة فى الذهن وفى الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل فى الوجود ولما فرغ من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال فى هذه المسئلة

قوله (ولكن قد صح ان التناهى والتشكل من الامور التى لاتوجد الصورة الجرمية فى حد نفسها الابهما اومعهما) قال الفاضل الشارح معناه مامر فى المقدمة الثالثة **قوله** (وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك) قال ومعناه مامر فى المقدمة الرابعة **قوله** (فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به اومعه تتمة وجود الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى وهذا محال) فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة الهيولى

ولايكون له شئ من الاجزاء الا احد اسباب ثلثة احدها الانفصال وثانيها اختلاف الاعراض وثالثها الوهم وهذا هو مذهب الشيخ واذا كان كذلك فقوله هاهنا الجسمية لو كانت علة الشكل لوجب ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل اما ان تكون المراد منه الزام ذلك فى الجسم الذى لم يعرض له سبب من اسباب الانقسام

اوفى الجسم الذى عرض له ذلك فان كان الاول فالالزام غير صحيح لان الجسم الذى لم يعرض له سبب من سبب الانقسام لم يكن فيه جزء اصلا واذالم يكن له جزء كيف يمكن ان يقال انه يلزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل ، ان كان الثانى فلا يخلو اما ان يكون قد انفصل ذلك الجزء عن غيره اولم ينفصل فان انفصل فانا نلتزم ان يكون شكل الجزء مساويا شكل الكل وكيف لانقول ذلك والحق ان الشكل الطبيعى للقطرة من البحر مثل الشكل الطبيعى لكل البحر وان لم ينفصل بل يكون الانقسام اما باختلاف الاعراض او بالوهم فنقول لاشك ان وجود الجزء متأخر عن وجود الكل فان الجسم يوجد اولا موصوفا بشكل خاص ثم انه يعرض له اختلاف اعراض او توهم ثم يحصل الجزء بسبب ذلك فاذا حصول جزء الجسم متأخر عن حصول ذلك الشكل للكل وكون الجزء جزأ لذلك الكل وغير منفصل عنه مانع من ان يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فانه من المستحيل ان يتشكل الجزء بشكل الكل لذلك الجزء حال كونه جزأ له واذا كانت الجزئية مانعة من ذلك لم يلزم من عدم حصول ذلك الشكل لذلك الجزء من غير ان تكون طبيعة ذلك الجزء مقتضية لذلك الشكل لان الحكم قد لايوجد عند قيام المقتضى لحصول المانع والذى تقرر ذلك من مذهبه ان لكل جسم بسيط صورة نوعية مقتضية لماله من الشكل مثلا للماء صورة نوعية هى المقتضية لماله من الشكل ثم ان جزء الماء مساو لكله فى تلك الصورة ولم يجب ان يساويه فى ذلك الشكل فعلمنا انه لايلزم من كون الجزء مساويا للكل فى الامر المقتضى للشكل ان يساويه

اوواسطة على الاطلاق وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله مابه اومعه تمة وجود الصورة ان التناهى والتشكل كاتماما به يتم وجود الصورة لاماهيتها فهما غيرمتاخرين عماهو تمة وجود الصورة كماذهبنا اليه والباقى ظاهر

● وهم وتنبيه ● (ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها فى ان يستوى للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة فى الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها فى ان يستوى للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها فى وجود شئ توجد الصورة به اومعه ثم تخليص مابعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل) قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لايستوى لها وجود الابالتناهى والتشكل اومعهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما جوابه ليس كل مااحتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لايكون وتخليص القول فيه يستدعى تفصيلا لاحاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول اتقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لاتقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معا فان قلت ان الصورة لاتحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هى صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هى متشخصة محصلة فى الخارج تكون متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها فى ان يستوى للصورة وجود اى لم نقل هى العلة الموجدة للصورة ولاانها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها فى وجود شئ توجد الصورة به اومعه اى قضينا ان الصورة محتاجة الى الهيولى فى وجود التناهى والتشكل الذين تتشخص وتحصل الصورة بهما اومعهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما فاذن هى اعنى الهيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة المتصفة بذلك الشئ من حيث اتصافها به لاعلى الصورة من حيث هى صورة ثم تخليص مابعد هذا يحتاج الى الكلام

في الشكل بان قيل اذا كانت طبيعة الجزء مساوية لطبيعة الكل في اقتضاء الشكل وكان المانع من ذلك هو اتصاله بذلك الكل وكان ذلك الاتصال في الاجسام العنصرية قابلا للانفصال واذا كانت طبيعة الجزء يقتضي مثل شكل الكل وكان المانع من ذلك هو الاتصال الممكن الزوال وجب ان يزول ذلك الاتصال حتى يتشكل الجزء بشكل الكل فلما لم يكن كذلك علمنا ان الجسمية غير مقتضية للشكل فنقول اما اولا فهذا تلزمكم ايضا لما جعلتم المقتضى للشكل هو الصورة النوعية التي يتساوى الجزء والكل فيها على ما بينا واما ثانيا فلانا قد بينا فيما مضى ان ماهية الجسم وان كان لا يتأبى عن الانفصال ولكن يتشخص كل جسمية يابى عن ذلك فتبين سقوط الالزام فلئن حاول محاول تقرير هذا الالزام من وجه آخر فقال الجسم اذا انفصل فانه لا يحصل لجزءه مقدار كله ولو كانت الجسمية مقتضية للمقدار لوجب ان يكون مقدار الجزء مثل مقدار الكل لان المقتضى قائم والمانع وهو الاتصال بالكل غير حاصل فلما لم يكن كذلك علمنا ان الجسمية غير مقتضية للمقدار واذا لم تكن مقتضية للمقدار وجب ان لا تكون مقتضية الشكل الذى لا يحصل الا عند حصول المقدار فنقول هذا ايضا ليس بقوى لان من الجائز ان تكون الجسمية علة لمقدار معين لانه لا يحصل ذلك المقدار الكبير من الاجسام لاجل مانع منع ذلك واما كونه جزأ للكل فهو مانع معين ولا يلزم من زوال مانع معين زوال كل الموانع الا ترى ان المقطعة من الارض اذا انفصلت عن كلها فانه لا تصير كرة مع ان المقتضى لذلك وهو الطبيعة الارضية قائمة والمانع المذكور وهو كونه جزأ للكل زائل فعلمنا ان ذلك لاجل حصول مانع آخر غير هذا المانع فجاز ان يكون هاهنا كذلك ثم ان ساعدنا على ان الجسمية غير مقتضية للمقدار فلم لا يجوز ان لا يكون مقتضية للشكل الذى لا يحصل الا عند حصول المقدار

الفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه * اشارة * (انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم تبق المادة موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان نقول و يقيم البدل ايضا بالهيولى على ان تكون الهيولى قامت فاقامت لان الذى يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بالزمان او بالذات و بالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة) يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربعة التى صدرنا الباب بها وهو ان يقول الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذى عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول انه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظ الوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما سابقا على وجود الاخرى وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو ان قوله فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين اوشكل معين اومقدار معين فلابد من ان يحصل اين آخر

﴿ وشكل ﴾

فانه من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفا على شرط منفصل مثل اقتضاء الحرارة لين الشمع وصلابة الملح متوقف على الطبيعة التي للشمع والملح وان لم تكن الحرارة مؤثرة في تينك الطبيعتين فكذلك ها هنا فهذا ماعندي في هذا الموضع ﴿ ٥٧ ﴾ واما قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولا ه للفصل والوصل فكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بانت استحالة هذا فبقي انه متشاركة من الحاصل ومعناه ان لزوم الشكل للجسمية القائمة بنفسها لو كان بسبب الفاعل لكانت الجسمية وحدها بلا شركة من الهيولى قابلة للوصل والفصل لكنا بينا ان ذلك محال ولقائل ان يقول لم لايلزم من كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للشكل ان تكون قابلة للوصل والفصل فان قبول الاشكال مغاير لقبول الفصل والوصل الا ترى انك تأخذ الشمعة وتشكلها باشكال مختلفة مع انه لايرد عليها لا الاتصال ولا الانفصال فان تلك الجسمية باقية لعينها كما كانت واذا ثبت ان قبول الاشكال قد ينفك عن قبول الانفصال والاتصال لم يلزم من الحكم بكون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للاشكال الحكم بكونها قابلة للفصل والوصل الا بحجة وبرهان فان قيل الدليل عليه ان كل ماكان قابلا للاشكال فانه لا بد وان يتميز طرف منه عن الطرف الآخر منه وكل ماكان كذلك فانه يكون قابلا للقسمة الوهمية لاستحالة وكل ماكان قابلا للقسمة الوهمية كان قابلا للقسمة الانفكاكية على مامر في الفصول الماضية فاذا يلزم ان كل ماكان قابلا للاشكال فانه يكون قابلا للفصل والوصل فنقول هذا الكلام لو صحت مقدماته فانه نعني في اثبات المطلوب عن التقسيم الذي مضى فانه يمكن ان يقال الدليل على ان الجسمية لا توجد في غير مادة ان الجسمية يلزمها التناهي

وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لايلزم ان تكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لايجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل اوضح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لاتنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان تصير فاعلة ومعطية للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشارح فينحل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احديهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما لا من حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لايلزم ان تكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جواهر هو محله ومادته وهذه اعراض قامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لايجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الاكون معقب الايون مقيما للجسم المتشخص بالايون وذلك لانه في اقامة المادة بالصورة * اشارة * (ليس يمكن ان يكون شيئان

الشكل وكل متشكل فانه يصح ان ينقسم وكل ماكان كذلك فانه يصح عليه الاتصال والانفصال فاذا لووجدت الجسمية لا في مادة لصح الانفصال والاتصال عليها وذلك محال فاذا وجودها الا في المادة فثبت ان هذا الكلام لوصح لكان كافيا في اثبات المقصود وحينئذ يصير الكلام المتقدم حشوا * وهم اشارة *

(اولعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء آخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطباع الجزء وطباع الكل واحد فنقول لك ان الشكل حصول للفلك عن طبيعة قوة اوجبت اهيولاء تلك الجرمية ولم يكن ذاك لها عن نفسها اوعن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لايكون لما يفرض بعد ذلك جزأ ما للكل لكونه جزأ مفروضا بعد حصول صورة الكل فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما تقبل تلك الصورة وتحملها صوره الكل وبجزا بها واما المقدار لوانفرد ولم يكن هناك شئ يوجب شيأ الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك العرض الامن نفسها لامن علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيأ معينا مما تختلف فيه نفس الكلية فليس يمكن ان يقال ها هنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما اوصاوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ماهو كالجزء محاله مختلفة (* التفسير *) هذا الشك الذي اورده على الوجه الذي ابطل به القسم الاول من الاقسام الثلثة المذكورة وهو ان الجسمية بنفسها لواقتضت الشكل المعين لزم ان يكون شكل جزئها مساويا لشكل كلها وذلك الشك هوان يقال ان شكل الفلك مقتضى صورته النوعية مع ان جزئه مساو لكله في ماهية والالكان الفلك مركبا وانه محال ومع ذلك فانه يلزم ان يكون جزئه مساويا لكله في الشكل فاذا عقل فليعقل

﴿ فلا ﴾

كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر وعلى نفسه) اقول يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شئ اخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالاخر او مع الاخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبداءيما يكون اقامة كل واحد منهما بالاخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع ايضا اليه ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هوالذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اورده هو قوله (ولايجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم وجود الاخر وذلك مما قد بان بطلانه) اقول وهذا هو الذي تكون الاقامة فيه مع الاخر وجعله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان هذا القسم هوان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الاخر لايخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه اولم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الآخر وهذا هوالقسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم اوالى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الامصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر وانتم ماذكرتم عليه حجة بل مازدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال اولم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان وكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لاتوجد الامعا مع انه ليس لواحدة منهما حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لواحتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها

ايضـا كون الجسمية مقتضية للشكل وان لم يجب ان يكون جز ئهـا مساويا لكلها في الشكل وحاصـل الجواب ان المقتضى لمثل شكل الكل قائم في الجزء الا انه تخلف هذا الحكم لمانع وهو ان وجود جزء الجسم البسيط متأخر عن وجـود كلـه وجزئية ذلك الجزء مانعة له من ان يتشكل بمثل شكل الكل فاذا كل الفلك وجزئه انما اختلفا في الشكل بعد اشتراكهما في المقتضى لذلك الشكل وهو الصـورة الفلكيـة لاختلا فهمـا في الكلية والجزئية وهذان الوصفان غير لازمين للماهية بل هما من العوارض المفارقة والعوارض المارقة لا تحصل الا بسبب المادة فاذا لولا كون الصورة الفلكيـة مادية والا لما حصل هـذا الاختلاف واما الجسمية المجردة لما فرضت غير مفارقة للمادة استحال ان يكون شئ منهـا كلا وشئ منهـا جزأ لان الاختـلاف في هذين الوصفين لا يحصل الا بسبب المادة على ما بينا واذا لم يحصل الاختلاف في هذين الوصفين استحال اختلا فهمـا في الشكل فهـذا حاصل الجـواب وفيه بحث ولكنهـا نذكره بعـد تفسـير المتن اما قوله في الجواب ان الشكل حصل للفلك عن طبيعـة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرميـة ولم يكن ذلك لها نفس عن نفسها اوعن جرميتهـا فمعناه ان الشكل المعين انما حصل للفلك لاجل القوة السارية في هيـولى ذلك الفلك ولم يكن ذلك الشكل لتلك الهيولى لاجل تلك الهيـولى اولاجل الجرمية الموجودة فيهـا واما تفسير لفظى القـوة والطبيعـة فسيأتى في مكان آخر اولى به من هذ المكان واما قوله فلما وجب لها ذلك وجب ايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزء اما الكل لكونه مفروضا بعد حصول صورة الكل فمعناه ان ذلك الشكل لما حصل عن القوة السارية في تلك الهيولى استحال ان يحصل الجزء مثل ما حصل للكل من التشكل لاستحالة ان يتشكل الجزء لشكل الكل ما دام ذلك الجزء جزأ لذلك الكل واما قوله

فلا يكونان معـا ولزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هـذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات فلنا دعوى انحصاره في الاضافات مفتقرة الى بينـة والجواب ان المفهوم من كون الشئ غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغـير وكون البيان هو الدعوى بعينـه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهـان وانما اعيـد ذكره لعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظى واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائرا كما الزمـه بل هما ذاتان افاد شئ ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي يسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الاخرى وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخـذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك ان المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معها وجوب تعقلهما معـا وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالاخرى من غير دور ويخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضائف لان المتضائفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البين وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعـد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور * قوله * (فبقى انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا تكونان في درجة العلق والمعية على السـواء) قد تبين مما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاخرى من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالاخر واذا بطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذى قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقى واحد وهو كونها شريكة للعلة

لحق لعارض ومانع وبسبب مقارنة ماتقبل تلك الصورة ويحطها و يجرى ما معناه ماذكرنا من ان المقتضى
لان يحصل للجزء مثل شكل الكل قائم الاانه لم يوجد ذلك العارض الذى عرض له وهو كونه جزأ لذلك الكل
وصار مانعا عن ان يحصل له مثل شكل الكل وبعد العارض اعنى كونه جزأ لذلك الكل

بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة الجملة لها المجزية بها وقدعلمت ان الاختلاف فى الجزئية والكلية لا يكون الالاجل المادة واما قوله وان المقدار لو انفرد لم يكن شئ يوجب شيئا الاطبيعة المقدار وتلك الطبيعة و هى واحدة لم تصر كلا وشيئا كل بحسب ذلك الفرض لامن نفسه ولامن علة ولامن مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا معينا مما تختلف فيه حتى تغير الكلية فمعناه ان المقدار المنفرد بنفسه عن المادة استحال ان يكون شئ منه كلا وشئ منه جزأ لان الاختلاف بالكلية والجزئية لايجئ من نفس تلك الماهية بل لابدوان يجئ من المادة واذ ليس لها مادة استحال ان يخالف منه شئ شيأ فى الكلية والجزئية ولم يكن ان جزئه مخالف لكله فى الشكل لمثل العذر الذى ذكرناه فى الفلك واما قوله فليس يمكن ان يقال هنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة اوصلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ماهو كالجزء لحالة مخالفة معناه ان العذر الذى ذكرناه فى الفلك هو ان ذلك الشكل ممكن الوجود فى نفسه وكانت القوة السارية فى كلية الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكله وذلك يقتضى ان لايحصل مثل الشكل للجزء الذى يفرض بعد ذلك فهذا هو ﴿ ان ﴾
العذر الذى ذكرناه فى الفلك ولايمكن ان يذكر مثله فى الجسمية القايمة لافى مادة وظهر الفرق والحاصل من الجواب تسليم ان الجزء من الفلك قدحصل له ان ما يقتضى تشكله بشكل الكل ولكن امتنع ذلك لمانع وهو كونه جزأ

* قوله * (وللصورة فى الكائنة الفاسدة تقدم مافيجب ان نطلب كيف هو) انما خص الكائنة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية فى جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هى ما صرح بها فى الفصل التالى لهذا الفصل وهو انها تشارك سببا آخر فى العلية والتقدم على الهيولى من حيث هى صورة مالا من حيث هى صورة معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى

* اشارة * (اما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى) لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به فى هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ماوجب طلبه فى الفصل السابق و بين ان الشئ الذى يشارك الصورة فى العلية ماهو وهو الذى سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على مامر وايضا لانه الذى يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لاتفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل و تبعيته وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والاعداد بعد المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجئ ذكره و بيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لااصل وجودها فهو يعين السبب الاصل فى اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية فى تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لايكفى فى وجود الشئ فان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصورة كما ذكر هو ايضا فى كلامه ووجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ماسيأتى بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من المقدار والتشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هى مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصورة فينبغى

فاذا قيل الجسمية القائمة بنفسها لم لا يجوز ان يقال ان جزئها انما لم يتقدم على الكل لان كونه جزأ لذلك الكل منع عن ذلك فجوابه ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما يحصل بسبب المادة فلما كانت الصورة الفلكية مادية صح كلامنا فيها ولم يصح

في الصورة المجردة عن المادة وللقائل ان يقول الذي تذكرونه من ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما يكون لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية اما ان يكون غير مادة كل تلك الصورة او يكون جزأ من تلك المادة وان كان الاول كان كل تلك الصورة وجزئها حالين في محل واحد مع ان تلك الصورة وجزئها متساويان في الماهية فلم تكن الهيولى بان تجعل الصورة التي هي صورة الكل وصورة الكل باولى من العكس وان جاز ذلك لجاز ان تكون الجسمية المشتركة من الكل والجزء يقتضي لشيء ان يكون كلا ولآخر ان يكون جزأ وان كان الثاني كانت الهيولى مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك الهيولى آخرى تسلسل وان لم يكن الهيولى لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشيء في الهيولى فلا يلزم من عدم حلول الجسمية والهيولى ان لا يحصل فيها اختلاف بالكلية والجزئية فائن قالوا هذا الحال انما يلزم لو كانت الصورة وجزئها معا في الوجود وفي الحلول في تلك الهيولى حتى تقال ليست الهيولى اولى من العكس بان تجعل احدهما كلا والآخر جزأ لكن ليس الامر كذلك فان كل الصورة تحصل في الهيولى ثم يحصل

ن يحمل عليهما باسرها وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة و يكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يحصل وجود ، عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي بمجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة المتعاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما تخالف من الاحوال النوعية * **قوله** * (وتشخص بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المجمل) قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان ان يشير الى كيفية التشخص كل واحدة منهما بالاخر ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع شخص ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة تتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى وللقائل ان يقول ان تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى

بعد ذلك جزأ الصورة اما لتوهم او اختلاف اعراض ولما تقدم الكل على الجزء كان كل الصورة اولى بان يصير كلا من جزئها فنقول الان صدقتم لكن اذا صح ذلك فلا يجوزان يقال الجسمية الموجودة لا في مادة تكون وجود كليتها سابقا على وجود جزئيتها فلا جرم كان السابق اولى بالكلية من الجزء المتأخر في الوجود واذا ثبت ان الجسمية المجردة

يمكن [illegible] الاختلاف فيها والجزئية لم يبق بينها و بين الصورة الفلكية فرق * المسئلة السادسة * في امتناع خلو الهيولى عن الصور الجسمية و فيها فصول ثلثة * تنبيه * (هذا الحامل اناله الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اوغير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة نقطة وان لم ينقسم اليه اوخطا اوسطحا ان انقسم غير جهة الاشارة) * التفسير * لما فرغ من بيان ان الصورة لا ينفرد بنفسها عن الهيولى شرع الان في بيان ان الهيولى لا ينفرد عن الجسمية والحجة المشهورة فيه ان الهيولى لو كانت خالية عن الجسمية لكانت اما ان يكون مشارا اليها اولا يكون والقسمان باطلان فالقول بانفراد الهيولى عن الصورة باطل والمقصود من هذا الفصل ابطال القسم الاول فنقول في بيانه الهيولى لو كانت من حيث هي هي مشارا اليها لكانت اما ان يكون منقسمة من جميع الجوانب اولا يكون والاول باطل لان المنقسم من كل الجوانب جسم فلو كانت الهيولى منقسمة من كل الجوانب لكانت الهيولى جسما هذا خلف والثاني باطل لان ما لا ينقسم في جميع الجهات وهو مشار اليه فاما ان لا يقبل القسمة اصلا وهو النقطة او يقبله في جهة واحدة فقط و هو الخط او في جهتين فقط وهو السطح فنقول بتقدير ان تكون الهيولى المجردة نقطة والا لكانت النقطة قائمة بذاتها لكن ذلك محال لانا اذا فرضنا وصول طرفين من خطين اليها فهي اما ان تحجب النقطتين اللتين هما طرفا الخطين الواصلين اليها عن التلاقي اولا تحجب فان حجبتها عن التلاقي انقسمت لما مر في مسئلة الجزء ان الوسط الذي يحجب الطرفين عن التلاقي منقسم وان لم يحجبهما عن التلاقي كانت النقطتان متلاقيتين فلا [illegible] فيها وذلك محال لانها قبل كانت قائمة بذاتها مباينة عن الخطين فاما ان بقيت مباينة كما كانت اولم يبق

فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلية هي الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه نذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية * وهم وتنبيه * (او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه وكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر والذي يخلصك من هذا اصل يحققه وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح واذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني ارتفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجوديهما) لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو سبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات

فان بقيت مباينة بعد نفوذ طرفى الخطين الحدين فيها والحال فى المباين غير المباين مباين عنهما فوجب
ان يكون طرفا الخطين متباينين عنهما فاذا طرفا الخطين المتناهيين متباينان عنهما فيكون لهما طرفان آخران
والكلام فيهما كالكلام فى الاولين فيلزم ان يكون لكل واحد من الخطين نقطة
غير متناهية فى وضع واحد ومع ذلك
فانه لايلزم ان يكون لواحد منهما
طرف غير مباين لان كل نقطة فرضت
غير مباينة عن الخط فانها يكون
حالة فى النقطة المباينة و الحال
فى المباين مباين فاذن النقطة التى
فرضت غير مباينة عن الخط مباينة
هذا خلف وان لم يبق مباينة صارت
حالة فى الخطين وعلى هذا يكون
الخط حالا فى السطح والسطح فى الجسم
والحال فى الحال فى شئ حال فى ذلك
الشئ فاذا الهيولى حالة فى الجسم
وقد فرضناها مجردة هذا خلف
فثبت ان النقطة لايمكن ان يكون
قائمة بذاتها وكذلك الخط لايكون قائما
بذاته والا لكان اذا وصل اليه طرفا
سطحين لكان اما ان يحجب الخطين
اللذين هما نهايتا السطحين عن
التلاقى اولا يحجبهما ويعود الكلام
بعينه وكذلك السطح لا يمكن ان
يكون قائما بذاته والالكان اذا وصل
اليه طرفا سطحين لكان اما ان يمنعهما
عن التلاقى اولا يمنعهما فثبت بهذا
ان النقطة والخط والسطح لا توجد
قائمة بذواتها وعند ذلك نقول
الهيولى يستحيل ان تكون فى حد
ذاتها مشارا اليها وفى هذه الجهة
ابحاث تركناها اختيارا للاختصار
فلنرجع الى شرح المتن قوله هذا الحامل
انما له الوضع من قبل اقتران الصورة
الجسمية به فاعلم ان الوضع يقال بالاشتراك على معان والمراد ههنا كون الشئ بحيث يمكن الاشارة اليه
واذا عرفت ذلك فنقول المراد ان الهيولى انما تكون الاشارة اليها لاجل الصورة الجسمية المقارنة لها
فان قيل ذات الهيولى من حيث هى هى اماان تكون له اختصاص بالحيز اولا يكون فان كان الاول كانت الهيولى

لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما فى الرافع فليس احديهما
بالتقدم والتأخر اولى من الآخر وهذا الشك لايختص بهما بل هو وارد
على احد قسمى التلازم الذى يكون بين العلة التامة و بين معلولها
والجواب ان التلازم فى الرفع انما يكون من جهة الزمان ولايكون من
حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك
قيل عدم العلة علة العدم كما كان فى جانب الوجود ايجاب العلة تماما وجدهما
معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول
* تذنيب * (يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لايفارقه
صورته فى تقدم الصورة هذه الحال) الجسم الذى لايفارق صورته
هو الفلكيات باسرها و بيان ان حالها فى تقدم الصورة حال العنصريات
ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هنالك ايضا اما ان
يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم
واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى
لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هى الصورة وهى اما ان تكون علة
للهيولى اوواسطة وآلة اوجزء علة والاولان باطلان لما مر فهى اذن
شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح
فلا تفاوت بين الكلام فى الفلكيات والعنصريات الا بشئ واحد وهو
انا قد بينا فى العنصريات ان الهيولى ليست هى المحتاج اليها بان قلنا
ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها
بالبدل وهذا لايتصور فى الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لايكون
فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر فى العنصريات هذا البيان
العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا فى معرفة ان الحال
فيهما واحد واقول وتفاوت الحال فيهما ايضا بشئ آخر وهو ان استعداد
الهيولى لقبول الصورة فى الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها
وفى العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة
الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت * تنبيه *
(الجسم ينتهى ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهى بخطه وهو
قطعه والخط ينتهى بنقطة وهى قطعه) الكميات المتصلة القارة
ثلثة انواع الجسم التعليمى والبسيط هو السطح و الخط و يتصل بها

هى الجسم نفسه او المقدار نفسه وان كان الثانى فعند حلول الجسمية فيهما امايبقى تلك الذات اولا يبقى فان لم يبق لم تكون الصورة الحالة فيها حالة فيها لان الموجود لا يحل فى المعدوم وان بقيت فتلك الذات لا تكون مختصة بالحيز والجهة فلا تكون اليها اشارة اصلا بل الاشارة انما تكون الى الجسمية فاذا قولكم الهيولى يشار اليها بسبب ما فيها من الجسمية كلام مجازى بل المشار اليه هو الجسمية ما والهيولى فغير مشار اليه اصلا فنقول هذا باطل بالعرض فانه غير مشار اليه فى ذاته بل بسبب المحل فاذا جاز ذلك فليجز ان تكون الهيولى مشارا اليها لا لذاتها لكن بسبب ما يحل فيها واما قوله فلو كان له فى حد ذاته وهو منقسم كان فى حد ذاته ذا حجم فاعلم ان فى ظاهره نظرا لانه ليس كل ما كان ذا وضع وكان منقسما كان ذا حجم لان الخط كذلك مع انه ليس بذى حجم لان الخط وان كان فى نفسه مقدارا الا انه ليس بذى مقدارا بل الحجم هو المقدار القابل للتجزيه من الجوانب الثلثة فاذا يجب ان يكون المراد من هذا الكلام ان كل ذى وضع يكون منقسما من الجوانب فهو ذو حجم واما قوله ان غير منقسم كان فى نفسه منقطع منتهى اشارة معناه ان كل ما يشار اليه فلا من طرف ينقطع الاشارة عنده وذلك الطرف يجب ان لا يكون منقسما من الجانب الذى انقطعت الاشارة عنده والا يكون قد بقى وراء ذلك القطع شئ من المشار اليه فلم يكن مقطع الاشارة مقطع الاشارة هذا خلف فاذا كل ما يكون مقطعا للاشارة فهو طرف ولما كان كل طرف انما كان مقطعا للاشارة لانه طرف لا جرم انعكس بالكلية موجبة جزئية وصدق ان كل طرف فهو مقطع منتهى اشارة واما قوله نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم فى غير جهة الاشارة فمعناه ان مقطع الاشارة لما ثبت انه لا ينقسم من الجانب الذى به صار مقطعا للاشارة فهى ان لم تنقسم

فى النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هى ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها يستلزم الجسم التعليمى ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمى يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهى فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمى داخلة فى مباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم فى قوله الجسم ينتهى ببسيطه هو التعليمى لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعى انما يصير معروضه بتوسط التعليمى وقد افاد بقوله الجسم ينتهى ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشئ انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ فى جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها فى جهة من حيث هو واحد يقتضى بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهى بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول فى انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهى بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشئ ذو الوضع الذى لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهى بالنقطة وهى ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهى ببسيطه لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهورى فانها نهاية لذى النهاية فاذا القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو الذى به يتناهى الجسم واقول التحقيق يقتضى ان يكون هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذى هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثانى له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذى السطح واذا اعتبر عروضه للثانى كان نهاية

البتة كان نقطة وان القسم فى غير مأخذ الاشارة كان خطا اوسطحا فقد بين ان الهيولى الخالية عن

الصورة لو كانت مشارا اليها لكانت اما نقطة او خطا اوسطحا او جسما واما ابطال ذلك فهو غير مذكور

فى الكتاب وقد ذكرناه *تنبيه* (فلو فرضنا هيولى بلاصورة وكانت بلاوضع ثم لحقها

الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هنالك كما يمكن ان يقال لوكانت فى صورة يوجب لها وصفا هنالك او قد عرض لها وضع هنالك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض وليس يمكن ان يقال ايضا ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرناه من تخصيص وضع جزئى بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى لحوقا يخصص فى اقرب المواضع الطبيعية من تلك المواضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعى مخصصا بسبب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعى لها مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما لم يكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان فساد القسم الثانى وهو ان يقال الهيولى الخالية عن الصورة لاتكون مشارا اليها وبيانه ان الهيولى الخالية اذا لم تكن مشارا اليها ولم تكن فى حيز وجهة استحال ان تحصل فى حيز معين

مضافة الى ذى النهاية **قوله** (والجسم يلزمه السطح لامن حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل فى تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه) قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهى ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشئ لايتصور الابعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج فى معرفة تأليفه عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما اوليكون تصور الشئ غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلايجوز مثله فى السطح والتناهى اقول والجواب عنه ان اجزاء الشئ فى العقل اعنى الجنس والفصل غير اجزائه فى الوجود اعنى الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة فى حد الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهى لايعقل كونهما جزئين عقليين اذهما ليسا بمحمولين على الجسم فبين الشيخ اولا انهما ليسا بجزئين فى الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهى المتعلق بطرفه والجزء لايكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذى السطح وذى التناهى جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشئ كما يتقوم بجزئه العقلى وبجزئه الوجودى فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لايتقوم بالسطح بواحد من هذه المعانى اما الاولان فلما مر واما الاخير فلما سيأتى وهو ان السطح لايعقل الجسم وقال ايضا متعرضا على قوله من حيث يلزمه التناهى انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهى وهو يقتضى ان يكون عروض التناهى للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتأخرة

عند حصول الجسمية فيها لان حصولها فيه على التعين لوكان للجسمية او مايلازمها لوجب

حصول كل الاجسام فيه وان كان لامر غير لازم لجسميته امكن حصول الجسمية عاريا عن ذلك المخصص فحينئذ يجب ان لايحصل فى حيز معين فالهيولى لوكانت خالية عن الجسمية ثم اتصفت بها فانها لايحصل فى حيز معين

بل اما ان يحصل فى كل الاحياز وهو محال اولا فى شئ منها فحينئذ لاتكون متجسمة مع انا قد فرضناها متجسمة هذا خلف فان قيل هذه الحجة مبنية على تساوى الاجسام باسرها فى الجسمية والكلام عليه قد مر الان بعد المساعدة على ذلك فان هذا الاشكال لازم عليكم اما اولا فلان الجسم العنصرى لا يجب اتصافه بشئ من الصور النوعية على التعيين مع انه يكون موصوفا ابدا بصورة معينة فلم لا يجوز ان يقال الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فانه وان كان لا يجب حصوله فى حيز معين الا انه مع ذلك تحصل فى حيز معين واما ثانيا فلان اختصاص كل جزء من اجزاء العنصر الواحد بجزء من اجزاء حيز ذلك العنصر ليس الا على سبيل الاتفاق فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون الهيولى الخالية عن الصورة الجسمية تحصل فى حيز معين عند حلول الجسمية فيها على سبيل الاتفاق والجواب اما عن الاول فلان قبل كل صورة نوعية صورة اخرى نوعية وكان الجسم حين ما كان موصوفا بالصورة النوعية السابقة عرض له ما جعله مستعدا لقبول الصورة النوعية اللاحقة فلاجل ذلك حصلت الصورة النوعية المعينة دون غيرها واما الهيولى الخالية عن الصورة فانها قبل الاتصاف بالصورة ما كانت موصوفة بصورة اخرى حتى يقال انها عند اتصافها بتلك الصورة عرض لها ما جعلها مستعدة لقبول الصورة المعينة فظهر الفرق ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الهيولى حين كانت خالية عن الصورة الجسمية كانت موصوفة بصفات اخرى غير الجسمية والمقدار والشكل وتلك الصفات كانت متعاقبة فلاجرم صح ان يقال ان الهيولى قبل اتصافها بالجسمية كان قد عرض لها عارض اعد لقبول الجسمية مع صورة نوعية خاصة فلا جرم حصلت بعد التجسم فى حيز معين وبالجملة فالفرق الذى ذكرتموه انما يصح لو قلنا ان الهيولى قد كانت خالية

ص السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط فى برهان اللمى اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضى كون النهاية من المضاف الحقيقى وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهورى فلعله نسى ذلك ثم انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة منفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا يعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط فى كلامه ولا يبالى ابن يذهب وبما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة **قوله** (واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فما يعرض عند الحركة والخط المحيط للدايرة قد وجد ولا نقطة) يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهى فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهى ويجب ان يعرف اولا الالفاظ التى استعملها فى هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد فى داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدايرة سطح مستو يحيط به خط واحد فى داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهى فى الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هى اعظم الدوائر على سطح الكرة التى يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة **قوله** (واما المركز فعند ما تتقاطع اقطارا وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة فى الوسط كوجود نقطة فى الذهن وسائر ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل

الاجزاء

عن الجسمية وعن جميع الصفات اما لو قلنا انها وان كانت خالية عن الجسمية الا انها كانت موصوفة بصفات اخر وكل واحد منها كان مسبوقا باخر وكل متقدم منها كان علة لاستعداد المادة لقبول المتأخر لم يمتنع ان يقال المادة قبل اتصافها بالجسمية حصل فيها امر اعد المادة لقبول الجسمية مع صورة نوعية معينة وعلى هذا التقدير تسقط حجتكم التي عولتم عليها فلئن ابطلتم ذلك بان الهيولى قبل اتصافها بالجسمية قد كانت شيأ واحدا بالقوة وبالفعل وبعد اتصافها بالجسمية لابد وان تتجزى بالقوة فيكون الشئ الذى لم يكن منقسما بالقوة بعينه يصير منقسما بالقوة وذلك محال فنقول هذا ساقط لوجهين الاول وهو ان الهيولى فى حد ذاتها وان لازمتها الجسمية مغايرة لتلك الجسمية فهي من حيث هي هي اما ان تكون قابلة للقسمة اولا تكون فان كانت قابلة للقسمة سقط اصل الكلام وان لم تكن فاما ان تمتنع صيرورة ماليس بمنقسم منقسما اولا تمتنع فان لم تمتنع سقط اصل الكلام ايضا وان امتنع كانت الهيولى وان لازمتها الجسمية ممتنعة القسمة فيكون الجسم لكونه ماديا ممتنع القسمة هذا خلف الثانى لم لايجوزان يقال قبول الهيولى للقسمة موقوف على حصول الصورة فعند فقد انها لاتقبل القسمة لفقدان الشرط وعند حصولها تقبلها لحصول الشرط ثم ان ساعدنا على صحة هذا الكلام ولكنا نقول انه لوصح لكان كافيا فى بيان امتناع انفراد الهيولى عن الصورة فيقع الحجة التى ذكرتموها لغوا واما الجواب عن الثانى فهو ان كل جزء من اجزاء عنصر واحد انما اختص بجزء من اجزاء حيز ذلك العنصر لانه كان قبل اتصافه بالصورة المعينة موصوفا بصورة اخرى وكان بسببها حاصلا فى حيز معين بحيث لو حدثت فيها صورة اخرى لكان حيزها معينا لان الجزء المعين من الهواء يكون

الاجزاء فى المقادير الابعد وقوع ماليس بواجب فيهما من حركة او تجزية

واذا سمعت فى تحديد الدائرة وفى داخلها نقطة فمنها يتأتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم فى جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها) اقول يريدان الدائرة لايصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثانى الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هى المركز وحركة الدائرة انما تقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة فى الجهات المختلفة هى المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز فى وسط الدائرة كوجود نقطة فى ثلثيها اى كما ان موضع النقطة فى الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض فى غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل فى المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الابسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل فى الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا فى موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن ساير المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول فى ساير النقط فاذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لايفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شئ لم يلزم منهما شئ مما ذكر وهذا حكم لايختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ولمنتصفه منتصف وهلم جرا وهى ممتازة فى نفسها عن ساير اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض ولاترتفع بان نقول انها لازمة وان لم تفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به **قوله** (وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح فى الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذى يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا يرى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها

في الحيز بتوسط انه اذا انقلبت ماء فانه لثقله لا بد وان ينزل الى الجزء المسامت لذلك الجزء من حيز الماء فاختصاصه بعد صيرورته ماء بذلك الجزء من حيز الماء لانه كان قبل صيرورته ماء مخصوصا بالحيز الاخر واختصاصه بذلك الحيز انما كان لاختصاصه قبل ذلك لحيز آخر فيكون سبب اختصاصه لكل حيز معين اختصاصه قبل ذلك بحيز آخر معين فاعلم ان هذا الجواب هو بعينه الجواب عن السؤال الاول وكلامنا عليه ككلامنا على ذلك الجواب ولنرجع الى شرح المتن قوله فلو فرضنا هيولى بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال وكانت في صورة توجب لها وضعا هناك وكان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الوضع فعناه ان الهيولى اذا لم يكن لها في ذاتها حيز ولا ميلها اليه وان فرضت هنا خالية عن الصورة فاذا حدثت الصورة فيها فلا يمكن ان يحصل في حيز معين لان حصولها في ذلك الحيز انما يكون لاجل ان الصورة حصلت في المادة عند ما كانت المادة في ذلك الحيز وهذا انما يمكن لو كانت المادة قبل حدوث هذه الصورة فيها موصوفة بالجسمية مختصة بحيز ما فاما اذا فرضت خالية عن الجسمية لم يصح ان يقال انه حدثت الصورة فيها عند ما كانت في ذلك الحيز واقصى ما يمكن ان يقول حصول الصورة فيها عند ما تكون هي في ذلك الحيز سبب لاختصاصها بذلك الحيز لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء السبب فلا يلزم من حصول الجسمية في المادة التي ﴿ وان ﴾ ما كانت مختصة بحيز ان لا تختص لها بحيز لاحتمال ان المادة وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بصفات اخرى غير الجسمية وان تلك الصفات احدث المادة الجسمية والحصول في حيز معين دون سائر الاحياز

مايتحرك فيه وهو مقدار ما خطا او سطحا وكيف يتكون ذلك بعد حركتها) افاد هيهنا ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقي بل هو تخييلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح * تنبيه * (ما اسهل ما يتاتى لك تامل ان الابعاد الجسمانية ممانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنح عنه وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض) يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة هيهنا لتعلقها بالمقادير وليبني نفي الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنح عنه تذكير للاستقراء الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الاولي في مبادي التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض فالابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين يجتمعان هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم ولذلك لا يمتنع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العمق والعرض حكم النقطة والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير * اشارة * (انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما ما محدودة القدر تارة اعظم وتارة اصغر فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يتم فيها احتمالا ما قدريا فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري وليس على ما يقال لا شيء محض

واما قوله وليس يمكن ايضا ان يقال الى اخره فهناء ماذكرناه فى الجوا بنا عن السؤال الثانى فانه اذا قيل لنا لم لايجوز ان يختص ذلك الجسم بحيز معين وان كان ذلك الحيز وغيره بالنسبة اليه سوآء كما ان القطرة من الماء مختصة بحيز واحد من حيز كلية الماء وان كان جميع اجزاء حيز الماء بالنسبة الى القطرة على السوا كان

جوابنا عنه ان نقول الجزء من الهوا اذا صار ماء فان تعين موضعه بعد صيرورته ماء انما كان لان موضعه كان متعينا كان هواء لانه حين كان هواء كان حاصلا فى حيز معين فاذا صار ماوجب بمقتضى ثقله ان ينزل الى اقرب حيز من الحيز الذى كان موضوعا لهذا الذى صار الان ماء حين كان هواء فاذا تعين حيزه فى الحال بسبب تعين حيز قبل ذلك وهذا يقتضى ان يكون قبل كل وضع وضع آخر معين ليكون السابق عاية للاحق فاما اذا كانت الهيولى خالية عن الجسمية فانه لايتأتى فيها هذا الوجه فظهر الفرق ولقايل ان يقول لانزاع فى كون الوضع السابق عليه يتعين الوضع اللاحق ولكن لايلزم من انتفاء الوضع السابق ان لايتعين الوضع اللاحق لاحتمال ان الهيولى وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بامور اخر اعدت المادة عند التجسم لاختصاصه بالموضع المعين وتقريره ما مر

* تذنيب * (فاحدس من هذا ان الهيولى لاتتجرد عن الصورة الجسمية)

* التفسير * قد علمت ان الحجة على ابطال انفراد الهيولى عن الصورة ان الهيولى الخالية عن الصورة اما ان تكون مشارا اليها اولا تكون والقسم الثانى انما ابطلناه بان قلنا اذا حصلت الصورة فيها فاما ان تحصل فى كل الاحياز اولا فى شئ من الاحياز او فى حيز معين ولما كان فساد القسم الاول والثانى ظاهرا لم يتعرض الشيخ لابطالهما لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال القسم الثالث فقط لاجرم بعد لم يقل ابطاله انه لزم استحالة خلو الهيولى عن الصورة بل امر بان تحدس تلك بعين ما ابطل

وان كان لاجسم) يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لاشئ محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد فى جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان لايتلاقيان ولايوجد بينهما مايلاقى واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو الذى يسمى بعدا مفطورا ولايتناول الذى لايتناهى والشيخ قد ابطل فى هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفة الابعاد التقدر الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشئ المحض لايمكن ان يتقدر لشئ اصلا ثم بين ان الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات والتقدير وانه يتجزى على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هى ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعنى البعد المقدارى واما كم متصل اعنى الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدارى ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لاجسما كما زعمت الفرقة الثانية * تنبيه * (واذ قد تبين ان البعد المتصل لايقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لاتتداخل لاجل بعديتها فلاوجود لفراغ هو بعد صرف فاذا سلكت الاجسام فى حركتها نحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلا) يريد ابطال المذهب الثانى وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذى ثبت فى الفصل المتقدم احديهما بان البعد المتصل لايقوم بلا مادة وهو مما تبين فى باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لاتتداخل وهو ماذكره فى فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على مايقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على مايقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام فى حركتها نحى عنها ما بينها اى من الخلاء ولم يثبت لها اى للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلا وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه

التصوير الثالث فمن تنبه بعد ذلك لفساد القسمين الاولين فغير ذلك يعلم امتناع خلو الهيولى عن الصورة فلهذا السبب قال فاحدس ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة ولم يقل فثبت ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة

* المسئلة السابعة * (في بيان استحالة خلو الهيولى عن الصورة النوعية وفيها فصلان * تنبيه *

(والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخرى وكيف ولابد من ان تكون امامع صورة يوجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة اوتعسر اومع صورة يوجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير الجرمية فكذلك لابد له من استحقاق مكان خاص اووضع خاص معينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية القائمة المشتركة فيها) * التفسير * لما فرغ عن بيان ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجرمية شرع الآن في بيان وجوب اتصافها بصور اخر بعضها مناسبة للكيف وبعضها مناسبة للاين اما اثبات الصور المناسبة للكيف فلان الاجسام بعد اشتراكها باسرها في الجسمية منقسمة الى اقسام ثلثة احدها الاجسام القابلة للانفكاك والالتيام والتشكلات بسهولة وهي الاجسام الرطبة وثانيها ما يقبل هذه الامور بعسر وهي الاجسام اليابسة وثالثها ما لا يقبل الانفكاك والالتيام والتشكلات اصلا وهي الاجسام الفلكية واذا عرفت ذلك فنقول اختصاص كل واحد من الاجسام لكل واحد من هذه الاحكام لا يمكن ان يكون للجسمية العامة المشتركة فيها ولا للوازمها ولا للفاعل المباين فانه ان لم يكن الجسم المختص بالصفة المعينة مستحقا لتلك الصفة كان تخصيص الفاعل له بتلك الصفة دون سائر الصفات ودون سائر الاجسام امرا ممكنا وقع لا عن سبب وذلك محال وان كان الجسم المعين مستحقا لتلك وذلك الاستحقاق لا يكون للجسمية المشتركة فيها فلابد وان يكون ذلك لاجل صورة نوعية مغايرة للصورة الجرمية وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول هذه الحجة

لم يستعمل فيه مقدمة لم يتبين قبله * اشارة * (ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصد للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لاشيء فتبين ان للجهة وجودا) يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتهما ووجه المناسبة انها كما يتحقق نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي يناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود * اشارة * (اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات لو ضعها تتناولها الاشارة) يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها، وبينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان بينا بحسب التصديق فان لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية * اشارة * (لما كان الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة الحركة فيجب الان ان تحرص على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وتتعرف احوال الحركات الطبيعية) يريد

﴿ بيان ﴾

مبنية على اشتراك الاجسام باسرها في الجسمية وقد بينا ان ذلك مما يحتاج فيه الى برهان على مذهب الشيخ ثم ان وقعت المساعدة على ذلك لكن الاجسام كما اختلفت في الصفات التي ذكرتموها فقد اختلفت ايضا في الصور التي هي مبادي تلك

الصفات فان كان اختصاصها بتلك الصفات يجب ان تكون لصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور يجب ان تكون لصور اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فلئن قيل اختصاص الاجسام العنصرية بصورها المعينة انما كان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصور اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصور اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر وكل مادة لاتقبل الا الصورة التي حصلت فيها فهذا هو السبب في اختصاص كل جسم بصورته النوعية فنقول اذا جوزتم ذلك فجوزوا مثله في الكيفيات حتى تقول الاجسام العنصرية انما اختص كل واحد منها بكيفية معينة لانه كان قبل الاتصاف بها موصوفا بصفة اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة واما الاجسام الفلكية فانما اختص كل واحد منها بكيفية المعينة لان مادته لاتقبل الا تلك الكيفية وعلى هذا التقدير تسقط الحاجة الى اثبات هذه الصورة ثم ان وقعت المساعدة على اثبات امر زائد على مادة الجسم وصورة الجسم ليكون مبدأ لهذه الكيفيات ولكن لم قلتم انه لابد من اثبات ذلك في كل جسم بيانه وهو ان عدم قبول الفلك للكيفيات المختلفة لايمكن القطع بان يكون لاجل صورة ذلك لان تلك الصورة اما ان تكون لازمة لجسمية الفلك اولا تكون فان لم تكن لازمة كانت ممكنة الزوال فلا تكون علة للحكم الذي يمتنع زواله وهو عدم قبول الكيفيات المختلفة واما ان كانت لازمة فذلك اللزوم اما لنفس الجسمية اولما يكون

بيان ماهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان المائية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على ماحققه طرف الامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك لوجوب تناهي الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى مالا ينقسم في جهة الحركة واما بالقياس الى ماينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون قسم اخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لايصح بالقياس الا الى مالاينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب الحركة في الشيء المنقسم لامحالة امايكون من جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان والا فجاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة * وهم وتنبيه * (لعلك تقول ليس من شرط ماالیه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ماتشككت به غير ضار في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مماتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولايجعل اها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كان تحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك عرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء مايتلو هذا الفن من الكلام) الوهم هو شك في كبرى احد القياسين اللذين اثبت بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لايقصد ماليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد ماليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لايقصد ماليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل

حالا فيها اولما يكون محلا لها اولما لا يكون حالا فيها ولا محلا لهـا والاول باطل لان الجسمية ان كانت امرا مشتركا فيه بين الاقسام كلها كانت الصورة الفلكية اللازمة لهـا مشتركا فيها بين الاجسام كلها وان لم يكن الجسمية مشتركا فيهـا فقد سقط اصل الحجة واما الثانى فهو باطل

ايضا لان ذلك ان لم يكن لازما لم يكن الحاصل بسببه لازما وان كان لازما عاد التقسيم ولزم التسلسل واما الرابع وهو ان يكون اختصاص الفلك بالكيفية اللازمة له لشئ غير حال فيه ولا محل له فهو ايضا باطل لان ذلك الشئ اما ان يكون جسما او جسمانيا اولا جسما ولا جسمانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذى مضى والثالث نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يفيد لجسمية الفلك تلك الكيفية اولى من ان يفيد لجسمية غيره تلك الكيفية وايضا فبتقدير صحة هذا القسم فانه يبطل المقصود لان اختصاص الفلك بالكيفية المعينة اذا كان لاجل شئ غير حال فيه ولا محل له فقد سقطت الحاجة الى اثبات الصورة النوعية ولما بطلت الاقسام كلها سوى الثالث ثبت انه لا يمكن القول بلزوم كيفية معينة الا لاجل مادته اما بواسطة او بغير واسطة واذا كانت المادة كافية فى هذا اللزوم ثبت انه لا يمكن الاستدلال بلزوم الكيفية المعينة للفلك على اثبات صورة نوعية له فثبت ان الحجة التى ذكرها لا يمكن الاحتجاج بها على ان الجسم الذى لا يقبل الاشكال المختلفة لا بعسر ولا بسهولة انما كان كذلك لاجل صورة حالة فيه واما العناصر فمعلوم ان ابدانها قسمين احدهما ما يقبل الاشكال [illegible] ... بل وبين الاشكال [illegible] بالله وجود [illegible] صعوبة [illegible] فانها معلله [illegible] تلك العلة او بالعكس وعلى هذا التقدير يبطل [illegible] امتناع خلو الاجسام [illegible] العنصرية عن الصورة النوعية ثم ان وقعت المساعدة على ان الصفات

بالحركة فى الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوب ثانيا فانا ما سعينا الا لان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلى غير برهانى ولذلك قال على ان الحق هو الفرق *النمط الثانى* (فى الجهات واجسامها الاولى والثانية) الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما تقدم عليها ويحددها وهو اجسامها الاول والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية *اشارة* (اعلم ان الناس تشيرون الى جهات لا تبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فى ايلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك) يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض فى تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التى تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوايم اعنى ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة اثنان منها طرفا الامتداد الطولى ويسميهما [illegible] باعتبار طول [illegible] حين هو قائم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلى راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنان منها طرفا الامتداد العرضى ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلى اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقى ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلى وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها فى ساير الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التى هى اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها فى جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا يتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهته [illegible] اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر [illegible] ان الجهة [illegible] واضلاع المثلث ليست اطراف الامتدادات

الـ ـة اعنى سهولة قبول الانفكاك وصعوبة قبولها وعدم قبولها لابد من استنادها الى علل وجودية فـ
ولئن سلم ان تلك العلل صور بانه ان الصورة عندكم عبارة عن الحال المقوم لمحله اى الحال الذى يكون ـ
وجود محله ـ ـ ـ ذلك ـ ـ ان الحـ انى ذكر وما تدل على تعليل هذه الاحكام

ـ ن امـ ـدادات هى اطراف المطلع والـراجع الى المقصود وقبل الجهات الست ينقسم الى ماله دل بالارض وهو الفوق والسفل والى ماله دل به هذه الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله و بالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لايصير ماالى راسه فوقا وما الى رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والمصنف اشار الى جعل الارض هو ان يصير الجانب الاقوى ضوءه و الضعيف ضوءا دى الى ان يسمى شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف والاول فرض وقع وهذا ـ ـ ايضا الفوق والسفل ـ ـ ـ ـ ـ ان حمل الاختصاص الراس والقدم من فيه تخصيص على ـ ـ تطر ـ ـ تعين ـ ـ ـ لى ـ احدهما بل هو الاخر ولا بدلالة بل جعل الاعتبار ما يقرب من السماء وما قبله اقول ان المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلى راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلى الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لابد ان الطرف الاخر من قطر الارض هو الذى يلى تقدم الطبع وغير الضاقو ـ ـ ـ ذلك بالملك الذى يسمى الجانب المشرقي منه يمينا والجانب المغربي شمالا تشبيها بالانسان الذى يسمى جانبه الذى يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكر ما سواهما شبه ـ باليمين والشمال لتبدلهما بالفرض لان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يليه تفسير قوله وما يشبه ذلك بالملك اولى لان ـ ـ الملك ـ ـ بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية للملك على جهة التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه والـ ـ وطـ ـ علوه والاخر سفله وذلك شيء لا يتصور فيه والله ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال ـ ـ ـ ـ ـ الذى ـ ـ فلنتحا ـ ـ ـ (ثم ـ ـ ان ـ

ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ
ـ ـ ـ ـ الجهة الاخرى ـ ـ ـ ـ ـ ان ـ ـ

ـا ووجودها فى الاجسام لكن لابد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب لوجود تلك الاجسام حتى تكون الامور صـ ـ والا فلا يكون ـ ـ ـ ـ اعراضا والى الآن ما رايت احدا يشتغل باقامة البرهان على ذلك ـ ان ـ ـ الساعدة على ان الحـ التى ذكروها تدل على اثبات صور نوعية ذكرها ـ ـ ـ ـ وذلك من وجهين الاول ان هذه صورة ـ ـ ـ ذكرت حالة فى الجسم ـ فى الهيولى لكن ـ ـ ـ ـ الجسمية فيه ـ ـ ـ ـ التقدير فانها فى وجودها تكون محتاجة ـ لجسمية فلو كانت الجسمية معلولة لها لزم الدور وهو محال وذا لم تكن الجـ ـ معلولة ـ ـ ـ ـ علة الجسمية بوجه ـ ـ ـ ـ مقومة للجسمية فلم ـ ـ صورة الثانى ـ ـ ـ ان ـ ـ ـ للجسم صورة واحدة ـ ـ ـ مبدأ لما فيه من الكيف ولما فيه من الاين ولما فيه من المقدار ولما فيه من الشكل فحينئذ قد حكموا بانه قد صدر عن الصورة الواحدة اكثر من اثر واحد وهو عندكم منكر واما ان تثبتوا للجسم بحسب كل عرض مختص ـ وصورة ـ ـ ـ ـ ـ ـ حكم الاثبات الـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ان ـ ـ لاعراض ـ ـ

ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ الجسم لانى ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ الصلابة الاعداد ـ ـ
انى من الحـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ان اتصاف بالشكل لاجل اتصافه بالحرارة او البرودة اولى من العكس بل ليس ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ لاجل اتصافها بالحرارة اولى من العكس فانا قد نجد الحرارة واليبوسة منفكة

كل واحدة منهما عن صاحبتها وقد ثبت انه ليس اتصاف الجسم ببعض هذه الصفات بواسطة اتصافه بالآخر وجب ان لايكون اتصافه بالصورة التي هي مبدأ بعض هذه الاعراض بواسطة اتصافه بالصورة التي هي مبدأ لبعض الآخر فاذا يكون اتصاف الجسم بتلك الصور الكثيرة لا على سبيل التقدم والتأخر فتكون للشيء الواحد صور كثيرة في درجة واحدة وذلك محال عندهم فهذه شكوك على الحجة المذكورة على ثبوت الصور النوعية يجب الاشتغال في حلها على من اراد اثباتها واما الدلالة على اثبات الصور المسمة لذات الاين فهو انه لابد لكل جسم من استحقاق مكان خاص كما هو الارض الحيز او وضع خاص كما للمحيط وغيره وكل ذلك غير مقتضى الجسمية العامة المشتركة فيها واعلم ان الشكوك المذكورة متوجهة ههنا ايضا مع ان ههنا زيادة بحث عن المقدمة القائلة انه لابد لكل جسم من استحقاق مكان خاص وسيأتي ذلك في ابحاث الحيز واما عبارة الكتاب في هذا الفصل فغنية عن الشرح والغامض الكلام من الكيفيات في سهولة قبول الاشكال وعسرة قبولها وعدم قبولها لانه يمكن ههنا بيان ان الاجسام لاتخلو عن هذه الامور فان الجسمية اما ان تكون قابلة للتشكلات المختلفة اولا تكون فان كانت قابلة لها فتلك القابلية اما ان تكون سهلة اولا تكون فبهذا الطريق ظهر امتناع خلوها عن هذه الكيفيات واذا ثبت استنادها الى صور نوعية توجد في تلك المواد ثم القطع بامتناع خلو [illegible] تلك الصورة [illegible] احترازا [illegible] انواع الكيف الا [illegible] فانه لايمكن بيان امتناع خلو

﴿ القسم ﴾

[illegible] فلا [illegible] استنادها الى الصور [illegible] الجسم عن تلك الصورة النوعية * تنبيه * (واعلم ان [illegible] ايضا وجود [illegible] حتى تعين صورة [illegible] والا [illegible] الشبه الذي ذكرنا [illegible] يحتاج فيه

عنه ولاشك انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فاذا اعترض منه حد واحد ان اعرض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي في الطبع فوق وسفل وهما اثنتان فتحدد [illegible] اما ان تقع بجسم واحد لامن حيث كونه واحدا واما ان تقع بجسمين وتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والآخر محاطا به ويكون وضع الجسمين متباينين واذا كان احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك الاثر بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد [illegible] في الامتداد [illegible] الذي يتحدد باحاطته و[illegible] الذي يتحدد [illegible] كان [illegible] او [illegible] واذا كان على وجه لايتحدد به جهة [illegible] وما [illegible] يجب ان [illegible] لان [illegible] يكون محدود [illegible] ما لم يكن محيطا ولم [illegible] الثاني [illegible] تقع [illegible] في [illegible] ذات دون اخرى ممكنة [illegible] يجب ان [illegible] وتقدير جهة ويكون جسمانيا [illegible] الكلام [illegible] الجهة [illegible] [illegible] ما يوجد [illegible] متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا يتحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله) تقرير البرهان مع [illegible] ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع وجهتان المتقابلتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شيء متشابه حلاء كان او ملاء او في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيهما بالفرض وغيرمتناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين [illegible] فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين بشيء مختلف خارج عما سواه وذلك الشيء لامحالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك المتنازع بالطبع فيهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد [illegible] والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب [illegible] [illegible] ويبطل هذا

فيما يختلف احواله الى هيئات واحوال متفقة من خارج محددبها ما يجب من القدر والشكل وهذا سر يطلع منه على اسرار اخرى) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ذكر كلام يصلح ان يكون جوابا عن سؤالين يذكر على دليلين اوردهما الشيخ في هذا الكتاب احدهما انه لما استدل على ان الصورة الجسمية لا ينفرد بنفسها عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل لها اما ان يكون لذاتها او لفاعل او لقابل واختار ان يكون ذلك للقابل وابطل ان يكون لنفس الجسمية بانه لو كان كذلك لزم استواء جميع الاجسام في المقادير والشكل ولزم ايضا مساواة الكل والجزء في المقدار والشكل ولقائل ان يقول هذا ايضا يلزمك على ما اخترته من ان المقدار والشكل لاجل المادة لان الاجسام العنصرية مشتركة في موادها وكان يجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على ثبوت الصورة النوعية بان الاجسام بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الكيفيات فلا بد وان يكون اختصاص كل واحد منهما بكيفية خاصة لاجل صورة نوعية خاصة به وكان لقائل ان يقول لو كان اختصاص كل واحد منها بكيفية لاجل صورة نوعية مختصة به لكان اختصاص كل واحد منها بتلك الصورة لصورة اخرى ولزم التسلسل ثم لما كان الجواب عن هذين السؤالين جوابا واحدا لاجرم لم يذكر ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا السؤال في المسئلة الاولى من اجزاء الى هذا الموضع ليكون جوابا عن السؤالين في المسئلتين وتقرير ذلك الجواب في المسئلة الاولى ان الشمول المادة يكفي في تعيين الشكل والمقدار بل تحتاج في حصول الاحوال المختلفة من المقادير والاشكال والاحيان الى امور اخرى لاجلها تصير المادة مستعدة لقبول مقدار خاص دون غيره وتلك الامور [illegible] تختص بها [illegible] امور اخرى [illegible] دون كل [illegible] [illegible] المادة لقبول ما يحصل

القسم بقي ان يكون محددها جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحديد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته واما البعد الذي يتحدد بابعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فانه باطل بوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقد فرضنا ان تحدد يجب ان تحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا يتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة عنه ووقوع الآخر منه في جهة من الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الجهات والابعاد المفروضة دون وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن من الوقوع في كل جهة وفي كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فله مع مؤثر في تحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسما ليساقا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض الجهات دون بعض وعلى بعد معين منه كالكلام فيهم فان عاد بعد ان يصير دورا [illegible] وان بطل هذا القسم ثبت ان تحدد الجهة بجسم واحد من جهة تتفق من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة تحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات * اشارة * (كل جسم من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي وعوده يكون مرضعه الطبيعي متحدد الجهة له لانه لابد فيه من [illegible] رجوع اليه وهو في احدهما ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه [illegible] جسم [illegible] هو على هذه المفارق او فعله فقصد ودلالة [illegible] [illegible] او حود على هذا الطبيعة او على ضرب [illegible] بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان [illegible] التي يجوز [illegible] عليها وتقريره ان كل جسم موضع طبيعي فلا يخلو اما ان يكون [illegible] مفارقة موضعه وعوده اليه واما ان يكون من شأنه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ان يكون مفارقة

مقتضية وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى وتلك الاسرار هي ان ذلك يقتضي ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لابد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا هو الجواب بعينه عن السؤال المذكور في ﴿ ٧٦ ﴾ اثبات الصور النوعية وان كان

قد بينا ان جهة تنعهم من اثباتها وهو الجواب ايضا عن السؤال المذكور في الدلالة على استحالة خلو الهيولى عن الصورة على ما مر تقريره قبل ﴿ المسئلة [illegible] ﴾ [illegible] كيفية [illegible] الهيولى والصورة وفيه [illegible] فصول * وهو [illegible] (واعلم ان الهيولى يفتقر في ان تقوم بالفعل الى [illegible] الصورة فاما ان يكون [illegible] الاولية لقوام الهيولى او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقا او تكون شريكة لمقيم [illegible] [illegible] [illegible] لا [illegible] الصورة لا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون [illegible] الآخر من الآخر بعكسه او يكون سببا ما خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر) * التفسير * لما بين ان الصورة والهيولى لا تنفك واحد منهما عن الاخرى شرع ههنا في تحرير الوجوه التي يمكن ان [illegible] تلك الملازمة ليبطل الباطل منهما ويحق الحق [illegible] طريق حصر ذلك الوجوه ان تقول لما ثبت ان الهيولى والصورة متلازمان وجودا وعدما فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير [illegible] او تكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا تكون ﴿ بعد ﴾
ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى اما القسم الاول وهو ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس [illegible] [illegible] الهيولى او جزءا من العلة او لا تكون علة ولا جزءا منها

موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة لاجله حتى [illegible] منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا او يجب ان يكون ذات التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة الجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان [illegible] متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد وهو اما متأخر عن الجهة واما مع الجهة [illegible] امتنع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتأخر عنه مما هو معه اعنى الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق [illegible] من المتقدم اما بالعلية او بالطبع وهذا ما في الكتاب [illegible] [illegible] محدد الجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح [illegible] [illegible] قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه [illegible] [illegible] الحركة الاينية تستدعي جهة والجهة انما يتحدد به [illegible] [illegible] في تحديد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه [illegible] الجهات لا يتمايز لا يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو ليتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان [illegible] البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات وايضا لهذا السبب خص ما يطلب من الجهات بالطبع وتجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات [illegible] فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما سيجيء بيانه بل من حيث ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين [illegible] لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة

بل يكون آلة اووا سطة للعلة فخرج من هذا التقسيم اقسام ثلثة والحق من جملتها عند الشيخ هو ان تكون الصورة
جزأ من العلة فتكون شريكة لشئ آخر ليكون مجموعهما علة لوجود الهيولى ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله
واعلم ان الهيولى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاعلم ان فى هذه الالفاظ
احترازات احدها انه لوقال الهيولى
مفتقرة الى مقارنة الصورة لكان
لايدرى ان الهيولى مفتقرة فى ماهيتها
الى الصورة اوفى وجودها فلما قال
فى ان تقوم بالفعل زال ذلك الاشتباه
واعلم ان افتقار الهيولى الى الصورة
ليس الا فى وجودها وثانيها انه لو
قال الهيولى مفتقرة فى وجودها
الى الصورة لكان لايدرى انها مفتقرة
الى الصورة فى وجودها الخارجى اوفى
وجودها الذهنى وفيهما جميعا ولما
كان الحق ان ذلك الافتقار ليس
الا فى وجودها الخارجى لاجرم
قال الهيولى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل
الى مقارنة الصورة لان القيام بالفعل
لايراد به الا الوجود الخارجى وثالثها
انه لوقال مفتقرة فى ان تقوم بالفعل
الى الصورة لكان لايدرى من هذا
الكلام وجه تعلقهما لان العالم
مفتقر فى وجوده الى البارى تعالى
مع انه تعالى مباين له فلما قال الى مقارنة
الصورة زال هذا الاشتباه ثم ههنا
شك لفظى وهو ان حاصل هذا
الكلام يرجع الى ان الهيولى مفتقرة
فى وجودها الخارجى الى مقارنة
الصورة وهذا فيه نظر لان مقارنة
الشئ لغيره حالة اضافية يعرض
للشئ بالنسبة الى غيره والاحوال
الاضافية متاخرة عن الذوات التى هى
عارضة لها فاذا المقارنتان اعنى
اعنى مقارنة الصورة للهيولى ومقارنة الهيولى للصورة كل واحدة منهما متأخرة عن وجود الهيولى فلو حكمنا
بافتقار الهيولى من حيث انها موجودة الى تلك لزم تأخر وجود الهيولى عن تلك المقارنة مع ان تلك المقارنة كانت
متأخرة عن وجود الهيولى فيلزم الدور وانه محال بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة فى وجودها

بعد امتناع تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز
ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الالايق بما ذكره
فى النمط السادس فى بيان ان الحاوى ليس علة للمحوى انه لايجوز
ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجودها
عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتأخر عن الشئ ممكن معه فاذن
عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا فى ذاته
ممتنعا بغيره وهو محال * تذنيب * (فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات
اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع
بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع
لايفارقه) يريد ان يذنب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذى جهة ببيان ساير
احواله فنقول ثم تعريف الموضع والمكان اعنى ان مراد فان وهو عند
الشيخ عبارة عن السطح الباطن من جسم محيط بالجسم ذى مكان
ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر
والمراد ههنا ماهو احدى المقولات وهو هيئة يعرض الجسم بسبب
نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات لوضع غير ذلك الجسم
اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان
بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه
من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشيا الخارجة عنه
ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول
الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ماعداه مما هو محاط
وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لاموضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسب
بعض اجزائه الى بعض وبحسب اشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة
عنه فلا واما القسم الثانى فله الموضع والوضع بحسب الاعتبارات جميعا
واذ تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو
لايخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه فى الموضع
والوضع ماذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيط
بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لامحالة له موضع ووضع الا انه يجب
ان لايفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لايجوز ان يفارق موضعه
ويعاوده *قوله* (ولعله لايكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان

بالنظر الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة واما وجود مقارنتها للصورة فانه تكون حكما بعد وجود الهيولى والظاهر ان مراد الشيخ ذلك ثم اعلم انه لابد من تصحيح هذه القضية بالحجة لان الذى سبق هو ان الصورة لاتخلو عن الهيولى والهيولى لاتخلو عن الصورة وهذا القدر لايكفى فى بيان ان الهيولى مفتقرة فى وجودها بالفعل الى الصورة لاحتمال ان يكونا متلازمين وان لم يكن احدهما مؤثرة فى الاخرى كالابوة والاخوة وبالجملة المضافين فانهما متلازمان وجودا وعدما مع انه لايكون [illegible] [illegible] مفتقرا فى [illegible] [illegible] الآخر وان وجب افتقار احدهما [illegible] [illegible] الصورة هى مفتقرة الى الهيولى من غير عكس وسيأتى بعد ذلك ابطال هذين الاحتمالين واما قوله فاما ان تكون الصورة هى العلة المطلقة الاربعة [illegible] [illegible] اوتكون [illegible] [illegible] [illegible] آخر تقيم الهيولى [illegible] [illegible] اوتكون شريكة لشئ اجتمعا [illegible] تقوم الهيولى فاعلم ان هذه الاقسام الثلثة باسرها اقسام القسم الاول وهو ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة والفرق بين الالة والواسطة ان كل آلة واسطة وليست كل واسطة آلة لان الالة لاتكون موجدة و[illegible] يتوقف ايجاد الموجد للشئ على توسط ذلك الشئ واما الواسطة فقد يكون مؤثرا وهو العلة القريبة فانها تكون متوسطة بين المعلول وبين العلة البعيدة واما قوله او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة ولاالصورة تجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى ان يكون متعلقا به الآخر من الآخر بعكسه ﴿ ممكنا ﴾ بل يكون [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] قيم كل واحد منهما مع الاخر وبالآخر فاعلم انه لما فرغ من تعديد اقسام القسم الاول [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ذكر القسم الثانى وهو ان يكون الصورة مفتقرة الى الهيولى

للقسم الثانى وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثانى ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة) معناه لعل الامر فى نفسه هو ان المحدد الاول لايكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للجسم الذى وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اى ان كان محدد محيط [illegible] و[illegible] بما يحدده فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثانى ووضعه ثم يتحدد بالثانى جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على تشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون محدد شيئا واحدا اوعلى تقدير ان يكون شيئين [illegible] قبل الاخر [illegible] وان كان الحق فى نفسه هو ان المحدد الاول الذى [illegible] تحدد جهة [illegible] يجب ان يكون محيطا على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط الذى له موضع محدد يحتاج فى تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه ولايجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] غيره وحينئذ [illegible] [illegible] [illegible] يجب ان يكون [illegible] محدد آخر [illegible] [illegible] الاول [illegible] المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان [illegible] بصرح [illegible] وجود القسم الثانى فى قوله فان كان للقسم الثانى وجود [illegible] يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لايكون الا كذلك وكرر هذا المعنى [illegible] فيتحدد به موضع الثانى لانه تالى المتصلة التى اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه [illegible] [illegible] ان يكون الوضع الذى هو [illegible] لان وضع الثانى بحسب [illegible] الخارجة عنه انما يحدد بالاول ويحتمل ان يكون يعنى التعين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لايحصل للجسم الذى له [illegible] [illegible] بحصوله فى الموضع وقال الفاضل الشارح [illegible] التنبيه [illegible] على كون المحدد هو المحيط الاول هى انه كان فى تحصيل جهتى القرب والبعد [illegible] المحاط فى التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه [illegible] ان [illegible] هذا يستقيم لوكان الاول [illegible] على [illegible] [illegible] [illegible] احتج لجهة [illegible] [illegible] بالنسبة واحد بهما اقدم [illegible] يكون مستندا الى ما هو اقدم لكن الشيخ سيبين فى النمط السادس ان الحارى ليس باقدم من محويه والا لكان الخلاء

وانما لم يذكره لان الذي جعله مورد القسمة هو ان تكون الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة ولا يحتمل
هذا القسم من ذكره القسم الثالث والرابع مع ان الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد المصير الى واحد منهما

فان قائل ان يقول لم يثبت ان الهيولى لاتخلو عن الصورة وان الصورة لاتخلو عن الهيولى فليس الحكم باحتياج احدهما الى الاخر اولى من العكس بل الحق هو ان كل واحد منهما محتاج الى الاخر وهو القسم الثالث او كل واحد منهما غني عن الاخر وهو القسم الرابع ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ليس قيام احدهما بالاخر اولى من العكس جعل اللازم منه ان يكون هناك سببا آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر وذلك غير لازم لاحتمال ان لا يكون [illegible] يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر بل يكون كل واحد منهما قائما مع الاخر وبالاخر فهذا قسم لابد من ذكره وابطاله وانه لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود ويكونان متكافئين في وجودهما الثاني ان قوله يقيم كل واحد منهما مع الاخر ان كان المراد منه ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الاخر فهو غير جيد لان مورد القسمة هو ان الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى الصورة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يكن المراد منه ذلك لم يكن هذا القسم مذكورا فعلى التقدير الاول يكون بعض الاقسام خارجا عن مورد القسمة وعلى التقدير الثاني يكون بعض الاقسام متروكا *قوله* (اما الصورة التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لها ولانها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لابد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين وههنا سر آخر) * التفسير * الصور على قسمين منها ما يمكن ان يعدم ويحصل في موادها عقيب

ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي بالتحديد من المحوي ولنا تنبيهها ان المحيط كما قالت الاعظم على تقدير تقدمه في الوجه لا يكون محدد الجهات العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الاول لكان امكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب اليه الشيخ واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بترك الاولوية واقول واما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة ما يطلبه هو الذي يحدد جهة ما هو المطلوب وثانيا [illegible] فان النار لا يطلب ما هو جهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض اولم يكن كما في العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر محددا لمقعره الذي هو مكان النار ان يكون علة تحدد الفوق بناء على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار ويصعد في فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعده مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الذي في قول الشيخ موضع الثاني ثانيا في المعنى قوله (فيكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع) اي الاولى بالمحدد الاول ان يكون

عدمها اخرى ومنها ما لايمكن ذلك فيها فالاول هو صور العناصر فان صورتها الجسمية قد تعدم عن موادها فانا بينا ان الجسم اذا انفصل فانه يعدم تلك الجسمية التي كانت موجودة قبل ذلك الانفصال وحدثت فيها جسميتان اخريان وموادها كما عدم صورها النوعية فقد ثبت ذلك بالادلة الدالة على صحة

الكون [illegible] وما [illegible] صورا [illegible] صورها الجسمية [illegible] لا تعدم ولا تحصل في موادها صورا اخرى غيرها [illegible] من هذا الفصل [illegible] القسم الاول من الصور [illegible] فلا [illegible] في وجود [illegible] والجهة [illegible] ذلك [illegible] يوجود [illegible] ويوجد [illegible] وما كان كذلك فانه يجب عدمه عند عدم علته والواسطة [illegible] عدم هذه الصوره [illegible] فتلك الصور لا تكون [illegible] في وجود [illegible] لا [illegible] من [illegible] يكون [illegible] الى الاقسام التي عدها في هذا الفصل لما كانت اربعة احدها [illegible] الصورة [illegible] وثانيها ان يكون واسطة [illegible] مطلقة وثالثها ان يكون شريكة لشئ [illegible] ان يكون هناك [illegible] خارج عنها يعم كل واحد [illegible] مع الاخر وبالاخر واذا ابطل في الصورة التي [illegible] الهاعلى [illegible] يكون على [illegible] الا ان يكون [illegible] الصورة [illegible] على [illegible] لو كان [illegible] والامر [illegible] الصورة وكونها موجودة محصله الوجود وسابقة [illegible] ذلك الصورة وجود غير الهيولى والحال هذا فيجمع المعنى الاول

في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون لوسايط بينه وبين المبدء الاول منه تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا بان يكون مادونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج مادونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس وانه [illegible] ذكر [illegible] من ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا [illegible] عليه [illegible] لما يكن محددا الجهات سائر الاجسام ولا يكون [illegible] ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة [illegible] قوله (ويكون [illegible] وصح ما يعرض له [illegible]) [illegible] الاول [illegible] ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة [illegible] من كل جسم منها بان يكون في جهة [illegible] دون جهة [illegible] امتناع [illegible] الجهة عن اجزائه المتقدمة [illegible] ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط [illegible] ويجب ان يكون [illegible] تلك الاجزاء [illegible] الى الاجزاء اقرب الى [illegible] من القريب [illegible] البعيد وبعد [illegible] جهات اجزاء [illegible] ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها [illegible] في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات [illegible] اشارة (الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع) [illegible] الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على [illegible] وذكرنا [illegible] بحسب الحاجة فههنا ان يقال انها مبدء اول لحركة ما يكون [illegible] وسكونه [illegible] لا بالعرض و [illegible] المبدء الفاعلي [illegible] ابعها [illegible] اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية [illegible] والسكون [illegible] وهي بانفرادها لا تكون مبدء للحركة والسكون [illegible] مع انضياف شرطين [illegible] عدم الحالة الملائمة ووجودها [illegible] الجسم ويتحرك به [illegible] الحركات [illegible] الحركات ماهي

والمعنى الثانى معاويكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود غير الهيولى على انها معلولة من جنس ما لاينافى ذاته
ذات العلة بل يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى على انها معلول غيرمتباينة الذات العلة وان كان ايضا ليس
من احواله المعلولة لماهيته فان ❀ ۸۱ ❀ اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل فى الوجود ولكن

قد علم ان التناهى والتشكل من الامور التى لايوجد الصورة الجرمية فى حد نفسها الابهما اومعهما وقد تبين ان الهيولى سببا لذلك فتصير الهيولى سببا من اسباب ماية اومامعه غمة وجود الصورة السابقة بتة وجودها الهيولى وهذ المحال فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى اوواسطة على الاطلاق) * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان ان الصورة الجرمية وما يحدها من الصور النوعية سواء كانت ممكنة الزوال كما فى العناصر اوممتنعة الزوال كما فى الافلاك فانها لايكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة فى وجود الهيولى والحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات حدها ان المتاخر عن المتاخر عن الشئ يجب ان يكون متاخرا عن الشئ سواء كان ذلك التاخر بالذات او بالزمان او بسائر الاقسام وهذه مقدمة بينة عند العقل و ثانيها ان الشئ الذى يكون مع ماهو متاخر عن شئ ثابت فانه يجب ان يكون متاخرا عن ذلك الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة فى النمط الثانى من هذا الكتاب فى بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة

قال لان محدد الجهات متقدم ❀ ۱۱ ❀ عليها والجهات امايع الاحسام المستقيمة الحركة اومتقدمة
عليهـا والمتقدم على المتقدم متقدم واستعملها ايضا فى النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان المساوى لوكان
متقدما على المحوى الذى هو سطح عدم الخلا لكان متقدما على الخلا ثم زعم هناك بان الفلك الحاوى الذى هو

فيه كالاعا مثلا الانه ايكون مبادى باستخدام الطبايع و الكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحرك لاتخرجها عن كونها مبدأ اول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهوانه تحرك لاعن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لاعن سبب خارج ويراد بقولهم لابالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لايصدر بالعرض كحركة الساكن فى السفينة والثانى بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشئ الذى ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تفارق الطبع الذى يعم الاجسام حتى الفلك ويراد فى هذا التعريف وانهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يختص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد اولا على نهج واحد وكلاهما بارادة اومن غير ارادة فمبدء الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدؤها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث يسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انه مبدء التغير من شئ فى غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشئ الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلايقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان يقتضيان التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذى له طبيعة واحدة تعريف للبسيط ونعنى بالطبيعة مايعم الاجسام اى هو الشئ الذى يكون المبدء المذكور فيه واحدا لاان لافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره فى هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اى لايكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة اخرى وتلك من جملتها شئ واحد فان مثل هذا ليس بل البسيط مايكون طبيعة الاجزاء والكل جميع اشياء واحدا قوله (والطبيعة الواحدة تقتضى من الاشكال والامكنة وساير الا ما تقتضى ان لم نعه واحدا

مع الشكل التقدم على الفلك المحوى غير متقدم على الفلك المحوى فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل وثالثها انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ﴿ ٨٢ ﴾ ان يكون علة لهما فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية وما لا يكون متأخرا عن الشئ فهو اما مع الشئ او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها وان حاول محاول بيان تقدم التناهي والتشكل على الجسمية امكنه ان يقول قد ثبت ان كل امرين غير اضافيين متلازمين فان احدهما يكون محتاجا الى الاخر والتشكل والجسمية كذلك فاذا احدهما محتاج لكن التشكل غير محتاج الى الجسمية على ما مر فاذا الجسمية محتاجة الى التشكل فالتشكل يكون متقدما على الجسمية فالتناهي المتقدم على التشكل اولى ان يكون متقدما على الجسمية ولقائل ان يقول المعقول من التشكل هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود الكبيرة بالسطح او بالجسم وهيئة احاطة الحد او الحدود محتاجة في وجودها الى تحدد وجود ذلك الحد او تلك الحدود وتحقق ذلك الحد او تلك الحدود تحتاج الى تحقق مقدار الجسم لان السطح انما كان حد الجسم لانه نهاية ونهاية الشئ متأخرة في الوجود عن ذلك الشئ ومقدار الجسم محتاج في وجوده الى الجسم لان المقدار عرض حال في جسم والعرض متأخر في الوجود عن وجود الشئ والجسم محتاج الى الصورة الجسمية لان تلك الصورة جزء من ماهية الجسم ﴿ وفى ﴾ وجزء الشئ متقدم في الوجود على ذلك الشئ فاذا التشكل والنهاية متأخران عن الصورة الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انهما متقدمان على الصورة الجسمية او مقارنتان لها واما الذي تمسكوا به من الجسمية لما لم يكن علية

غير مختلف) ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا ما على ما سيأتي في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع من ذلك قوله (فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء غير مختلف) هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف و الفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس بنتيجة لهما لاحتمال ان يكون البسيط ذا قوة حيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا تصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية * اشارة * (انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدء استيجاب ذلك) يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما من التشابه او من الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غريب لان التأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا كتسخير الحرارة والاناء المكعب في الماء فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة لمطلوب اثباتها

التناهي والتشكل لم يكن متقدما عليهما وما لا يكون متقدما على الشيء فهو اما مع الشيء او بعده فالغلط في قولهم لما لم يكن الجسمية علة لهما لم تكن متقدمة عليهما فاما ان لا يكون علة الشيء لا يكون متقدما عليه تقدما بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها تكون متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية وعوارضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة ورابعها ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر قبل واذ اعرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما ان يكونا متقدمين على الجسمية او موجودين مع الجسمية فالهيولى اما ان تكون متقدمة على ما تكون متقدما على الصورة او تكون متقدمة على ما تكون مع الصورة وعلى التقديرين يلزم ان تكون الهيولى متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة مطلقة وواسطة مطلقة في وجود الهيولى لزم تقدمها على الهيولى مع انها كانت متأخرة عنها وهذا محال فثبت ان الصورة ليست علة مطلقة ولا واسطة مطلقة ولقائل ان يقول عندكم الصورة شريكة لشيء اخر باجتماعهما تتقوم الهيولى وجزء علة الشيء متقدم على الشيء لا محالة فلو كانت الهيولى تقدم بوجه ما عليها لزم الدور وهو محال والحاصل ان الذي قد ابطلوا به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة لشيء آخر باجتماعها يتقوم الهيولى فان بطل احدهما بطل الاخر ضرورة ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله يجب ان تعلم ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء

وفي بعض النسخ لم يكن له بد من موضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض الذي هو المقولة التي يعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه امر غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدء الاستيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض لشيء دال على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا عنه لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن في طباع الجسم شيء هو مبدء استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدء استيجاب ذلك ولم يقل مبدء ذلك او مبدء وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما لزال عند زوالهما لكن لما كان مبدأ الاستيجاب كان في جميع الاحوال مستوجبا لهما **قوله** (وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا استوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد) لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدء بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب

منها وبينّا لقوام الهيولى مطلقا فهذا ان الصورة الجرمية وما يصحبها من الصور النوعية واما قال في الجملة لانه يريد ان يبين في هذا الفصل ان الصورة الجرمية والصورة النوعية سواء كانت ممكنة الزوال اوممتنعة الزوال فانه ليس شيء منها ... وجود الهيولى واما قوله ولوكانت

بالوجود ... الصورة اوكانت ... الوجود الهيولى اكانت الصورة سابقة بالوجود على الهيولى اوانما قوله ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة ... الوجود سابقة بالوجود على الهيولى ... ان الصورة ... وكانت ... بالوجود ... على وجود الهيولى ... هي علل ... هي علل الوجود ... الصورة يكون سابقة ايضا على وجود الهيولى لان السابق على السابق على الشيء يجب ... ومن ... وجود الصورة وجود الهيولى معناه ان الاشياء التي هي علل لماهية الصورة او لوجودها ... لابد ... الصورة ... عن وجود تلك الصورة وجود الهيولى ... فان كان ... المعلولة ... قسمان وكل قسم ... ان ... الاشارة ... من المتن ... الى مابعده فانه يتم هذه

و بسيط لا يمكن ان يقتضي الامكانا واحدا لما مضى ولما لم يمكن للبسيط جزء الابعد وجود الكل لم يمكن لمكانه جزء الاكذلك والسبب الذي تقتضي تجزية المتمكن يقتضي تجزية المكان فكان الجزء هو جزء مكان كل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب عرض بعد الابداع وايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب ... المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلا حالة الابداع وهو محال وايضا لوطلب ... مضطربان التركيب عليه ذلك المكان المفروض ... خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لكان التركيب لايقتضي زيادة في وجود الجسم فلااحتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسيط ... ممكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق اولا يكون والثاني لايخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في وجهه واحدة كالارض والماء ... وحينئذ تكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب ... يكون المركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة اقسام ومكان القسم ... مقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذلا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب ... المذكور ومكان القسم الثالث وهوالذي لايغلب فيه جزء لاعلى الاطلاق ولامع ... بالاعتبار المذكور وهو ما اتفق وجوده فيه ... عند تساوي الجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده ... ذلك يقتضي بقائه ثمة كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية ... عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت الجاذبات عنه ... من الارض والنار مثلا ان تركبا على وجه ... كل ... مكانه ... يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه ... واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما الى مكان ... يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان مركب ... يكون اذا تساوت الجاذبات عن المركب والرواية ... صحيح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لاعنه فحصل ... ذلك ... الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة

﴿ وتعين ﴾

الجملة ... قالوا ... الجملة ... حشوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ... الهيولى لوكانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لاتكون مباينة

عن العلة فان المعلول قديكون مباينا عن العلة مثل العالم عن البارى تعالى وقديكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس مستبعد ان يكون الشئ علة لوجود شئ فيكون حقيقة تلك العلة يقتضى

ان تصير حالة فى ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورته حالا فى ذلك المحل لكن بشرط وجود المحل فيكون اقتضاء الصورة لهذا الحكم موقوفا على صدور الهيولى عنها فهذا ما لم يثبت بالبرهان امتناعه وقوله وان كانت ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل فى الوجود فاراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لايجب ان تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة والزوجية للاربعة وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل فى هذه الحجة فالذى عندى ان الحجة التى يريد الشيخ ان يذكر لاتعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لوضم ماقبل هذا الكلام الى مابعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة فى الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور

وتعيين مكان كل واحد منها بحسب الطبع اوالتركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون فى مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه **قوله** (ويجب ان يكون الشكل الذى يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف هيأته فى مادة واحدة عن قوة واحدة) ولما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع فى الشكل واقتصر على البسيط الذى يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضى لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تأثير الفاعل الواحد فى القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام فى ذلك يستدعى بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبايعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها فى طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة لايجب ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة يمكن ايضا استنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلت انها من حيث هى مطلقة كذلك اما من حيث هى متعينة فتأخرة عن المقادير التى يختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع وللقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زائلة بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها يقتضى ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضائها تلك الكيفية لايخالف اقتضائها الشكل بل هو مؤكد له لوخليت وطباعها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسرى فهى مانعة عن العود الى الشكل الطبيعى بالعرض واما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لايقتضى وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لايجوز ان تكون الاجسام لاتقتضى مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لايوجب

فيقال لهذا المستدل لم لايجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها فى الهيولى لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة لتلك الصورة وهى صيرورتها حالة فيها ولان الصورة علة لحلولها فى الهيولى ويكون ايضا وجودها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى

فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لاتكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام
يصلح جوابا عن هذا الاستدلال فعل الشيخ انما اورده فى هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت
الاشياء التى هى علل الصورة سابقة بصح على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصور

الوضع الذى هو هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضى وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضى مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والتقر التى يرتكز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضى ان يكون شكل الحيوان كرة والثانى يقتضى ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التى فى المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى فى محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع بسائط الاجسام وما يمنعها عن ذلك وان كانت فى محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط فى فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض [illegible] لاسباب تعود الى العلل القابلية فى الفطرة الثانية غير ممتنع [illegible] وحيوان فى هذه الفطرة انما تتصل به صورة كمالية نباتية كانت او حيوانية مع بقاء صور اجزاءه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان تتصل فى الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها هى فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر فى العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة متصورة بالصورة الاولى فقط على ما تشهد به علم الهيئة وعن الثانى ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا تقتضى كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشئ حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع غيره ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة فى المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل فى اجزاء المحل المختلف بعينها فى المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هى الاجزاء افرادا بل المركب الذى هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بعضها لان المجموع فاعل واحد كثير الاثار بحسب البسائط التى

وجود الهيولى احسن ان تقول له ههنا
اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاى
حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على
انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك
ان تقول الحال محتاج الى المحل
والمحتاج الى الشئ لا يكون علة لذلك الشئ
فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر
جوابين [illegible] ضعف هذا الكلام ثم انه
[illegible] الى تتميم الحجة التى
ابتدأ بها فهذا ما استدعى فى هذه
المواضع واما قوله فقد علم ان التناهى
والتشكل من الامور التى لا توجد
الصورة الجرمية فى حد نفسها الا بهما
او معهما فمعناه ما مر فى المقدمة الثالثة
واما قوله [illegible]
[illegible] ظاهر وهو المقدمة
الرابعة واما قوله فتصير الهيولى سببا
من اسباب ما به او معه تتم وجود صورة
السابقة بثبتة وجوده للهيولى
هذا جواب معناه فيلزم ان يكون سببا
للشئ الذى به او معه يتم وجود
الصورة التى هى غير موجودة سابقة
على الهيولى لان الصورة اذا كانت
علة للهيولى كانت [illegible] تتمم
وجودها على الهيولى وهذا محال
لانه يقتضى كون الهيولى سابقة
على نفسها [illegible] واما قوله فقد
اتضح انه لا يجوز ان يكون الصورة
علة للهيولى [illegible] ثابت [illegible] الحجة
انها ليست واسطة على الاطلاق
ولان الواسطة بين المعلول والعلة متقدمة فى الوجود على المعلول وقد بينا انه يمتنع ان تكون ﴿ هى ﴾
الصورة [illegible] (او لعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها فى ان يستوى للصورة وجود
فقد صارت الهيولى سببة للصورة فى الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها

فى ان يستوى للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها فى وجود شئ يوجد الصورة به او معه ثم
تلخيص ماهذا الى الكلام المفصل) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ان يذكر سؤالا على الحجة التى ذكرها و يجيب
عنها وذلك السؤال هو انكم لما قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتناهى و التشكل

اومعهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل مايحتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لايكون وتلخيص القول فيه يستدعى تفصيلا لاحاجة اليه ولقائل ان يقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ولا يقول بذلك فان قلت الصورة محتاجة الى الهيولى بطل مذهبك لان الصورة شريكة العلة على مذهبك وشريك العلة يجب ان يكون متقدما على المعلول فلو كانت محتاجة الى الهيولى لكانت الصورة متأخرة فى الوجود عن الهيولى مع انها متقدمة عليها هذا خلف وان قلت غير محتاجة الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة لان ماكان غنيا عن الشئ لم يكن الشئ متقدما عليه اذا لم تكن الهيولى سابقة على الصورة لم يلزم من جعل الصورة علة مطلقة لها المحال الذى الزمتموه وبطلت الحجة اصلا

* تنبيه * (انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم تبق المادة موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل فليس بواجب ان نقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان تكون الهيولى قام فاقام لان الذى يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بزمان واما بالذات و بالجملة لا يمكنك ان تدير الاقسام) * التفسير * لما بطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة مطلقة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربعة التى صدر الباب بها وذلك هو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة

هى كالالات لها ليس ثمة فاعلين متشابهى الافعال * تنبيه * (الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع وان يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه) وفى بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اقول يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع فى شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان اوغيرها وفى زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة اسرع من الاولى اوباكثر منه فتكون ابطاء منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شئ واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما فما هو سرعة بالقياس الى شئ هو بعينه بطوء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى مبدء الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ماعداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا اشتد ويضعف بحسب اختلافات الجسم ذى الطبيعة فى الكم اعنى الكبر والصغر اوالكيف اعنى التكاثف والتخلخل اوالوضع اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها اوغير ذلك وبحسب مايخرج عنه كحال مافيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسب الحركة وهذا الامر محسوس فى الحركة الاينية بحسب الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه فى الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له فى حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس به الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اى يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف

[illegible] زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الجسمية وعن سائر الصور النوعية واذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل [illegible] الهيولى [illegible] يوجد [illegible] حافظ وجود [illegible] الهيولى [illegible] للصورة [illegible] مقيمة لوجود الصورة [illegible] ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهذا هو المراد من قوله [illegible] ان [illegible] ان هذا الفصل كالنتيجة لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى وفيه بيان ان الصورة اذا كانت متقدمة على الهيولى استحال ان تكون الهيولى متقدمة على الصورة وقد كانت الحاجة [illegible] امتناع كون الصورة [illegible] الهيولى [illegible] على [illegible] الهيولى تقدم بوجه ما على الصورة [illegible] وهو ان قوله فمعقب البدل مقيم للمادة لا [illegible] [illegible] على [illegible] [illegible] [illegible] وعدها [illegible] وذلك [illegible] بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون [illegible] فعلها [illegible] البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح لكان انما يصح في بعض [illegible] وبا [illegible] * تنبيه * (ليس يمكن ان يكون سببان كل واحد

* تنبيه * قوله (وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان تزول) لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما تحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس واما اختلاف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة [illegible] وعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او لتخلخله الذي لاجله تنخرق [illegible] بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجهها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان مما يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله الانسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله [illegible] الذات ويخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث [illegible] قسري وبطل الطبيعي ثم اخذ الموانع الخارجية [illegible] في [illegible] قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ [illegible] في الازدياد الى ان تقاوم

منهما يقام به الآخر فيكون كل واحد متقدما بالوجود على الآخر ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما
يقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر
وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الاخر

الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها و يشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى القسري وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري الطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء لتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة و برودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه وتسمى حرارة تارة اميل الى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا اذا حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالميل المنسوب الى الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناءه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افناءه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يتحقق ليندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجر ان المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا قوله وانما يكون ميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون بحركاتها وجهات حركاتها قوله (فاذا كان

وذلك مما قد بان ابطاله فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهيولى والصورة في درجة التعلق والمعية سواء والصورة في الكائنة الفاسدة تقدم فيجب ان نطلب كيف هو) * التفسير * لما ختم الاشارة التي قبل هذه الاشارة بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تدرا الاقامة بدأ في هذه الاشارة بالبرهان على امتناع حاجة كل واحد منهما الى الآخر وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها والحجة على ذلك انه لو وجد شيان يكون كل واحد منهما مقيما للآخر وكل ما كان مقيما لغيره فهو متقدم على ذلك الغير لزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على الاخر فيكون كل واحد منهما متقدما على ما هو متقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء يجب ان يكون متقدما على الشيء فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وهو محال واما قوله ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة الى آخره فاعلم ان المقصود منه ابطال القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان يكون كل واحد منهما قائما مع الآخر من غير ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر

والحجة فيه ان كل واحد منهما ان كان غنيا عن الاخر جاز ان يوجد كل واحد
منهما بدون الاخر وان دام ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم به وجود الاخر
فيكون لكل واحد تقدم بوجه ما على الاخر وقد بان بطلان ذلك والقائل ان يقول المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان

ولا يمكن ان يكون العلة لوجود هما جسماً وجسمانياً لما سياتي ان الاجسام والجسمانيات لاتكون عللا موجودة فلم يبق الا ان يقال ان علة هذه الصور المتعاقبة هي الجوهر المفارق ولكن فيضانها عنها يتوقف على حدوث شئ يكون ذلك الشيء سببا لاستعداد فيضان هذا الحادث

عن ذلك المفارق بعد ما لم يكن كذلك ثم الكلام في حدوث ذلك الشيء كالكلام في الاول فيكون حدوث كل استعداد لاجل حادث كان متقدما عليه وهذا لا يتأتى الا بحركة دورية سرمدية وهذه الحركة السرمدية هي المعين واذا عرفت سبب الصور والمعين عرفت ان الهيولى لابد ان تكون موجودة لاجتماع سبب الصور مع الصور التي حصلت الصورة المعينة المذكورة ومتى اجتمع هذان الامران تم وجود الهيولى واما قوله وتشخص بهما الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة فاعلم انه لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة واراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى ذكر هذا الكلام ثم فيه شيأ وذلك لانا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما معين للاخرى والصورة يتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الاخر بل نوجب تشخص كل واحد منهما علة لتشخص الاخر فيرد الدور الذي لا يتم بسبب انضمام الصور والذي بين ان يقول ان تعلق تشخص كل واحد منهما

فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة و يلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فبينوا مبدء ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضية لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعنى القلة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعنى القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما واخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لامحالة في زمان اكثر وثالث مع معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين فهو لامحالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك ان لا يتفاوت وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في ان لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتجمعهما واحده المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولايلزم على ذلك خلف ولا المحال المذكور ان واقول الحركة بنفسها لايمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخر في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لامحالة ابطأ او اسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطوء وحين فرضناها لامع حد منهما هذا خلف ونرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لامبدء ميل فيه بالطبع لايمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك

بذات الاخر يتوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر و انضمام ذات كل

واحد منهما الى ذات الاخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود لاينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الموجود الى الماهية لايتوقف على صيرورة

مع عدم مبدء الميل الذى هو المعاوق الداخلى مسافة ما فى زمان وليتحرك مثلا فى تلك المسافة جسم اخر فيه مبدء ميل ومعاوقة فظاهر انه يتحركها فى زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدء ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضى ان يقطع فى ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافة لان مع وحدة المحرك تكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى ربما لاتكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولاتتوزع عليها بل تنعدم عند التجزية وايضا قال فان ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ماذكروه بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون فى الاجسام الطبيعية مبدآن للميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الاخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فلتكن ايضا كافية فى القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون فى الفلك ايضا معاوق لانه مستمر الوجود فى الجميع والازم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية مايحل فى موادها وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهى كالصور والطبايع ومنها مايحل فى جملة منها ولاينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لايكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجى وقد اشترط فى الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثانى انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم نزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال فى الطبيعية كما مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما فى القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوى فى القوام واما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بيناه من انه قد تذكر يجب (ان تتذكر

حركة المفتاح هو الذى يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهى حركة يدك كانت رفعت وهما اعنى الرفعين معا بالزمان فرفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما فى ايجابيهما ووجوديهما) * التفسير * انه لما ثبت الصورة علية بوجه ما للهيولى اورد عليه شكا وذلك الشك بالحقيقة غير مختص بالهيولى والصورة بل يمكن ايراده على كل علة ومعلول وذلك بان يقال الهيولى والصورة اذا كان كل واحد منهما يرتفع بارتفاع الاخر لم يكن احديهما بالتقديم اولى من الاخرى والجواب ان لانسلم ان كل واحد يرتفع بارتفاع الاخر فان العلة لا ترتفع بارتفاع المعلول بل ارتفاع العلة متقدم على ارتفاع المعلول وبالجملة فالعلة والمعلول يوجدان معا ويعدمان معا فى الزمان ولكن المعلول يكون محتاجا فى وجوده وعدمه الى وجود العلة وعدمها من غير عكس فاندفع الشك * تذنيب * (يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لايفارقه صورته فى تقديم الصورة هذه الحال) * التفسير * قد عرفت ان الاجسام التى لاتفارقها صورها هى الاجسام الفلكية فنقول ان هيولى الفلك وصورته يستحيل ان يكون كل واحد

منهما غنيا عن الاخر اويكون كل منهما محتاجا الى الاخر لما مر ويستحيل ان تكون الهيولى علة لوجود صورها لان الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة لها لكان الشئ الواحد قابلا وفاعلا وانه محال عندهم فبقى ان تكون الصورة علة للهيولى ثم انها اما ان تكون علة مطلقة اوواسطة مطلقة ويبطلهما بالوجه

الذي هو فلم يبق الا ان تكون الصورة هناك ايضا شريكة بسبب اصل ويكون مجموعهما علة لوجود تلك
الهيولى واعلم انه لاتفاوت بين الكلام في هيولى الاجسام التي يفارقها صورها وبين الكلام في هيولى الاجسام التي
لايفارقها صورها الا في شيء واحد وهو انا حيث بينا ان الهيولى في الجسم الذي يفارقها
صورتها ليست علة لها انما بينا ذلك
بان قلنا ان تلك الصورة اذا زالت
وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل
مقيم لتلك المادة بذلك البدل وهذا
الطريق لايمكن ان يتمسك به في بيان
ان هيولى الفلك ليست علة لصورتها
بل اثبتنا ذلك هناك بان قلنا الهيولى
لو كانت علة لتلك الصورة مع انها قابلة
لها لزم كون الشيء الواحد قابلا
وفاعلا وانه محال وهذا الطريق
يمكن ان يتمسك به في ان هيولى العناصر
ليست علة لصورها لكن الشيخ
لم يذكر هناك الطريق العام بل ذكر
طريقا يختص بها ولايمكن ايرادها
في الصورة الفلكية لاجرم زعم انه لابد
من التلطف في معرفة ان الحال فيما
لايفارقه صورته مثل الحال فيما
يفارقه صورته * المسئلة التاسعة *
في احكام المقادير وفيها فصل واحد
(الجسم ينتهي ببسيطه وهي قطعه
والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه
والخط ينتهي بنقطه وهي قطعه
والجسم يلزمه السطح لامن حيث
يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه
التناهي بعد كونه جسما فلا كونه
ذا سطح ولا كونه متناهيا له يدخل في
في تصوره جسما ولذلك قد يمكن
قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى
ان يتبين لهم امتناع مايتصورونه
فاما السطح كسطح الكرة من غير
اعتبار حركة اوقطع فيوجد ولاخط فاما المحور والقطبان والنقطة فما يعترض عند
الحركة والخط كمحيط الدائرة وقد يوجد ولا نقطة فاما المركز فعند مايتقاطع اقطار وعند حركة ما او بالفرض
وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في التثليث وسائر يتناهى فانه لاوسط ولاساير مفاصل الاجزاء في المقادير

ههنا انه ليس زمان لاينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة مالا ميل له
ولاتكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل) لو كان زمان لاينقسم
لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لانسبة للنقطة الى الخط وحينئذ
ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان
المنقسم لماتمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب * وهم وتنبيه *
(ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع اووضع ولاشكل
من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه
من محدثه اواتفق له من اسباب خارجة لايتعرى من تعاورها اياه وضع
اوشكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا
بطباعها دون مكان الاخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من
ذاتها ثم لاينفك مع اختلاف احوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها
لااستحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وكذلك الكلام في الشكل
لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه مبراء عن اللواحق
الغريبة الغير المقومة لماهيته اووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر
هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه ان يخص ذات الجسم عند
الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعة اولداع
مخصص اواتفاق فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب
غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقصناها عن
الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند
الى اسباب غريبة) قدمر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا
معينا وهذا الوهم تشكيك في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه
لماذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية
معا فذكر الميل بعده ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه
الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات
كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع اووضع وشكل والموضع
ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع اووضع
ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة اولانه يعم الاجسام كلها قال
وذلك لان من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء
حدوثه بمكان اووضع وشكل على سبيل الاتفاق اولاجل اسباب خارجة

﴿ اتفاقية ﴾

اتفاقية لايتعرى الجسم عنها كارادة المحدث اومصلحة ذلك الجسم اوترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان اوالشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ماانتقل منها الابسبب ناقل عما كان عليه الى موضع اوشكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غيرذاتها وهو مايوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضعه على ماهو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لولم تكن قابلة للفصل في ذاتها لماامكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لابحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لايجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اى يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لابحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذاتقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شئ فقد يمكن فرضه منفردا عن كل مايلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس ممايلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث فقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكك به اكثر فانه لن يخص الجسم بمكان دون مكان الا لترجيح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واماالى المحدث كداع مخصص واماالى غيرهما كاتفاق والاول هوالمطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على مايظن انه لايستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولايتفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب * اشارة * (الجسم اذا وجد على حال غيرواجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة ويقل

الابعد وقوعها ليس بواجب فيها من حركة اوتجزية واذا سمعت في تحديد الذاتي وفي داخلها نقطة فمعناه انه يتاتي ان يفرض فيها نقطة كما يقولون ان الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتاتي قسمته فيها وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها يفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصور والتخييل الا ترى ان النقطة انما فرضت متحركة فقد فرض انها ماتحرك فيه وهو مقدار ما خط اوسطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها) * التفسير * لما فرغ من الكلام في ذاتيات الجسم انتقل الى الكلام في عوارضه ثم انه ذكر من العوارض ماهواشد الاشياء مشابهة بالجسمية وهو المقدار فذكر اولا ان الجسمية ينتهي ببسيط وهو قطعه وانما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطة لان المضاف المشهوري الاترى انها مقولة بالقياس الى غيرها فانك تقول النهاية نهاية لذي النهاية والبسيط كم بذاته فاذا قول القائل البسيط نهاية الجسم خطاء بل البسيط هو الذي به يتناهى الجسم والفرق بين نفس النهاية وبين الشئ الذي به النهاية ظاهر فان قيل ما الدليل على ان الشئ الذي به يتناهى الجسم هو البسيط فنقول لان الجسم قابل لفرض الابعاد الثلثة والشئ الذي يكون نهاية لقابل الابعاد الثلثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك مقتضاه ان يكون قابلا لفرض بعدين فقط وذلك هو البسيط واذا عرفت هذه الجملة عرفت تفسير قوله والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهو قطعه واماقوله والجسم يلزمه السطح لامن حيث يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلاكونه ذاسطح ولاكونه متناهيا

امر يدخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه فاعلم ان المراد من ذلك ان السطح والتناهي ليسا جزئين من ماهية الجسم لانا يمكننا ان نتصور جسما غير متناه والشيء لا يعقل الا بعد تعقل اجزائه فلو كان التناهي والتشكل داخلين في الجسم لاستحال ان يعقل الجسم الا بعد تعقل كونه مسطحا متناهيا فلما لم يكن كذلك علمنا انهما غير داخلين في ماهية الجسم ولقائل ان يقول انا نعرف الجسم ثم نعرف بعد ذلك كونه متألفا من الهيولى والصورة بالحجة ولم يقدح ذلك في كون الهيولى جزءا من ماهية الجسم ولم يكن ذلك الا لانا قبل العلم بتألفه من الهيولى والصورة ما كنا نعرف الجسم بحد والحقيقي بل بالرسم اولانه لا يلزم من العلم بماهية الشيء العلم بجملة ذاتياته فكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي فهذا هو الكلام في شرح قوله ان الجسم يلزم السطح لامن حيث يتقوم جسمية فاما قوله بعد ذلك بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فاعلم ان ذلك مشعر بان السطح انما يلزمه بواسطة كونه متناهيا لكن كل ما يعرض لشيء بواسطة شيء آخر فان ثبوت الواسطة للمعروض له اقدم من ثبوت ذي الواسطة له فيلزم من هذا ان يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح للجسم وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض يتأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم متقدما على عروض السطح له ويمكن ان يجاب عنه بان من الجائز ان يكون شيء متأخرا عن شيء آخر في وجوده الا ان ثبوت ذلك المتأخر لشيء ثالث يكون متقدما على ثبوت ذلك المتقدم لذلك الشيء مثل ما ذكرنا في المنطق ان برهان اللمي قد يكون الاوسط فيه معلول الاكبر في ذاته ولكنه يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر فكذا ههنا ثم انه يدل

التبديل فيها من طباعها الا المانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل) احوال الجسم لا تخلو اما ان تجب بحسب طبعه اولا تجب بل تمكن والواجبة بحسب طبعه لا تمكن ان تتبدل وتزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدء ميل بالطبع بالحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبتني عليه ما يتلوه * اشارة * (الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعلة والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير) يريد اثبات مبدء ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي لعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدء ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الاذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدء الميل وعدم العايق يدلان على وجوب ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود

على عروض السطح للجسم بواسطة التناهي هو الاحتياج في اثبات السطح للجسم الى اثبات التناهي فاما ما
لم يتصور كونه متناهيا لم يحكم بان له سطحا ولولا ان ثبوت السطح للجسم بواسطة ثبوت التناهي له والا لما كان
كذالك لان العلم بثبوت الاوسط للاصغر في برهان اللمي لايتوقف على العلم بثبوت الاكبر له

الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع
اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات
بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وتنعكس هذه القضية الى قولنا
ومالا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لايصح عليه
الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط لايصح عليه الحركة
المستديرة لتشابه اجزاءه في الماهية ثم قال وكل مايصح عليه الحركة المستديرة
ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات
الشي فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لايوجب
وجود الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لايقتضي حصول سبب
الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدء
ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك
على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كساير
الاجزاء التي لايدور عليها مما لايتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة
الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان تكون لها
ميول لايتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر
وبعضها ينحل بتحقق من الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول
ان الامكان بحسب ذات الشي يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان
وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي
لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدء ميل مستدير
لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة
المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة
المستديرة وانما تحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة
في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة
ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد
الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سايرها يجب ان يكون
بحسب مخصص عايد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل
وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجده متحركا على وضع
ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه
يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على ساير الاوضاع لامتناع وجود

واما قوله واما السطح كسطح الكرة
من غير اعتبار حركة او قطع
فيوجد ولا خط فاعلم انه لما فرغ
من بيان ان السطح غير لازم الجسم
في الذهن بين ان الخط غير لازم له
لا في الذهن ولا في الخارج فان الكرة
التي لايكون فيها قطع ولا حركة
فلا يكون فيها خط فاما غير الكرة
وهي المضلعات فهو لاينفك عن
الخطوط وكذا الكرة التي فيها
قطع وكذا الكرة المتحركة فانه
يكون لها قطبان بالفعل لانهما
ساكنان عند حركتهما فتانك
النقطتان تمتازان عن ساير النقط
الممكنة بهذه الخاصة الحاصلة
بالفعل فهما اذا حاصلتان بالفعل
وهما نقطتان وحصل ايضا محور
ومنطقة وذلك خط فثبت بهذا
ان السطح قد يوجد مع عدم الخط
واما قوله والخط كمحيط الدائرة قد
يوجد ولا نقطة فمعناه ظاهر واما
قوله فاما المركز فعند ما يتقاطع
اقطار وعند حركة ما وبالعرض فاعلم
ان معناه ان الدايرة لايكون مركزها
موجودا بالفعل الا لاحد وجوه
ثلثة احدها عند ما يتقاطع
لاقطار فان نقطة التقاطع منها
يكون موجودة بالفعل ويكون هي
مركزها وثانيها عند حركة الدائرة
حركة مستديرة فان المركز
لايتحرك فلاجل اختصاصها
بهذه الخاصة تكون موجودة بالفعل
وثالثها الوهم والعرض فاما اذا لم

يوجد شي من هذه الاسباب فان وجود نقطة في الوسط لايكون الا بالقوة كان وجود نقطة في الاثنين
والثلث والربع وساير الاجزاء التي لانهاية لها بالقوة لا بالفعل فان المقدار الواحد لايفرض فيه وسط ولا ثلث ولا بيان
ولاساير الاجزاء التي يمكن فرضها في المقادير الابعد وقوع مالايكون واجب الوقوع فيها مثل حركة او تجربة

حركتين مختلفتين في جسم واحد * تنبيه * (وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يجب ان يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبته اما الى شئ من خارج واما الى شئ من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا ليس مما تتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل) معناه ماذكرناه مرارا وهو انا وضع المتبدل باى معنى هو * تنبيه * (وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ما ان ا تبدل النسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا في شئ من الحركة او القطبين او المركز واما اذا توافقا في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبة يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق * اشارة * (الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم اخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي له بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع فاما للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم) اقول يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدء ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجئ بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل الكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا اخر وبعد الكون نوعا اخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على مامر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للميول المختلفة

...بالبحث في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة بالفعل فمعناه يتأتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم قابل للتقسيم في جميع الاقطار ومعناه انه يتأتى القسمة فيها ولقائل ان يقول الدائرة قبل تقاطع الاقطار والحركة والفرض عرف انه ليس فيها شئ من النقطة بالفعل ولكن لاشك ان امكان حصول النقطة فيها حاصل فيه بالفعل ثم ان النقطة المركزية لايمكن حصولها الا فيه فحصول هذا الامكان فيه بعينه دون غيره ابدا يوجب امتيازه بالفعل عن ساير المواضع وهذا المعنى حاصل قبل تقاطع الاقطار فيها وقبل حركة الدائرة وقبل الفرض والوهم فاذا مركز الدائرة يكون موجودا ابدا فيها بالفعل وهذا يقتضي ان يكون النقطة التي تقطع القطر بالثلث والثلثين والربع والارباع والخمس والاخماس يكون موجودة بالفعل فيلزم ان يكون النقط الغير المتناهية موجودة في القطر بالفعل وامان يلزم ذلك وهو المحال او نقول اختلاف الاعراض لايوجب الانقسام بالفعل وهو ايضا مشكل واذا التزمت ذلك لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والقطبين بالفعل ولنرجع الى ترتيب الكتاب فنقول قد ظهر مما مر ان الجسم قبل السطح لان السطح عبارة عما به يتناهى الجسم ولابد من وجود الجسم اولا حتى يوجد مابه يصير متناهيا فبهذا الطريق يجب ان يكون السطح مقدما على الخط وان يكون الخط مقدما على النقطة واما الذي يقال بالعكس من هذا وهو ان النقطة يفعل بحركتها الخط والخط يفعل بحركته الى غير ماخذ امتداده السطح والسطح يفعل بحركته الى غير ماخذ امتداده الجسم فهو كلام يذكر للتمثيل والتعليم لا للتحقيق لان الحركة لا توجد الا في المسافة وتلك المسافة اما خط او سطح فيكون الخط والسطح موجودا من قبل حركة النقطة فكيف يقال انهما حصلا عن حركة النقطة ﴿ ظاهرة ﴾

﴿ المسئلة العاشرة ﴾ في امتناع تداخل المقادير وفيها فصل واحد * تنبيه * (ما اسهل ما يتأتى لك ان تأمل ان الابعاد الجسمانية ممتنعة عن التداخل وانه لا ينفذ

جسم في جسم واقفه له غير متنح وان ذلك للابعاد لاللهيولى ولا لسائر الصور والاعراض) * التفسير * لما تكلم
في المقادير اراد ان يتكلم في احكامها ومن جملة تلك الاحكام حكم واحد وهي باسرها مشتركة فيه وهو امتناع
تداخلها والدليل عليه انا نرى ان الجسم لاينفذ في جسم واقفه له غير متنحى مثل ان الجسم
اذا تحرك الى جهة فان الجسم الذي كان موجودا في تلك الجهة لاتقف فيها بل تتنحى عنها فاذا ثبت ذلك فنقول هذا الامتناع ليس لاجل طبيعة البعد لان قولك ان شيأ دخل في شيء اي حصل في حيز فقد يكذب اما لانه يستحيل حصول ذلك الشيء في الحيز كما يقال العقل لايدخل في الجسم وقد يكذب لانه يجب ان حيزه غير حيز ذلك الحيز واذا قلنا الجسمان لايتداخلان فانا لانعني به الوجه الاول فان الجسم ليس مما يحصل في الحيز بل نعني به الوجه الثاني واذ كان المعنى من امتناع التداخل وجوب حصول كل واحد منهما في غير حيز الاخر وجب ان يكون المانع من هذا التداخل هو الذي يكون له حصول في الحيز وليس ذلك الا المقدار فاذا المانع من هذا التداخل هو المقدار واما الهيولى فليس لها في حد ذاتها وضع واختصاص بالحيز وكذا القول فيما عدا الابعاد من الصور والاعراض فعلمنا ان المانع من التداخل هو البعد لا الهيولى ولا سائر الصور والاعراض

﴿ المسئلة الحادية عشر ﴾ في استحالة الخلا وفيها فصلان

* اشارة * (انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها اجساما محدودة العدد وتارة لاعظم وتارة لاصغر فبين ان الاجسام الغير الملاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها احتمالا مقدريا فان كان بينها خلاء عن اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري ليس على ما يقال لاشيء محض وان كان لاجسم) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ابطال القول بان الخلاء عدم صرف وبيان انه مقدار وجودي ونعني بالخلاء ان يوجد جسمان لايتلاقيان او يوجد بينهما مايلاقي واحدا منهما فيستدعي ان الجسمين اللذين

ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة لاتقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن لايخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب اولا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان تقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرجه عنه وانما قال فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ماهو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدء ميل مستقيم * وهم وتنبيه * (فان تشككت وقلت كون ذلك المكون لصق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجب تسويته ان يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل الجار) الوهم هو ان يقال انه اوجبتم الانتقال على كل كائن فاسد وذلك ليس بواجب لان المكون يمكن ان يقع على وجه لايحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صورته بعد تكونه كالجزء من الماء الملامس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى الانتقال والتنبيه على الحق بان يقال الملاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب ويتحقق ذلك بان يقال مكان الملاصق مكان اما طبيعي للكائن او غير طبيعي له والقسمة مترددة والبيان المذكور بعينه عليه عائد * اشارة * (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لاتقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه

بعينه ان يكون بينهما مقدار موجود والدليل عليه ان كل خلاء فانه قابل للمساواة والا مساواة والتجزية والتقدير وكل ما كان كذلك فهو كم فالخلاء كم اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الخلاء الذي يتسع الذراع نصف الخلاء الذي يتسع لذراعين وضعف الخلاء الذي لا يتسع الا نصف

ذراع وليس ذلك امرا فرضيا اعتباريا لان هذا المعنى حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد واما الكبرى فظاهر لان قابل الزيادة والنقصان لا يمكن ان يكون عدما صرفا بل لابد وان يكون امرا موجودا وهو من الموجودات القابلة للتجزية والمساواة ولا معنى للكم الا ذلك وظاهر انه كم متصل لانه يمكن ان يفرض فيه حد واحد مشترك بين الجزئين فثبت الخلاء لو كان لما كان عدما صرفا بل بعدا مقداريا * تنبيه * (واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الحجمية لا يتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام في حركاتها تحي عنها ما بينهما ولم يثبت انها بعد مقطور فلا خلاء) * التفسير * قد ثبت ان الخلاء لو كان لكان بعدا ثابتا لكنه يستحيل ان يكون بعدا ثابتا فاذا القول بالخلاء باطل وانما قلنا انه يستحيل ان يكون بعدا ثابتا لوجهين الاول وهو ان ذلك البعد ان كان في مادة كان ذلك جسما فيكون الخلاء جسما وملا هذا خلف وان لم يكن في مادة كانت طبيعة البعد قائمة بذاتها غنية عن المحل وقد بينا في مسئلة الهيولى ان ذلك محال الثاني وهو انا بينا انه يمتنع دخول بعد في بعد فلو كان الخلاء بعدا لاستحال حصول

وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد ففعن عدم واليه ولهذا فانه لا يحترق ولا ينمي ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده) اقول هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وتنبه عليه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها لي شيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد يقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الوحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شيء آخر غيرما قتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدئهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولفظة ايض في قوله وقد بان ايضا تدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء

الاجسام فيه وقد فرضها الخصم مكانا للاجسام هذا خلف ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله وقد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة فاعلم ان هذا بين في مسئلة اثبات الهيولى للاجسام التي لا تقبل الانفصال واما قوله وتبين ان الابعاد الحجمية لا تتداخل فتقرير ذلك قد مر واما قوله فلا وجود الخلاء هو بعد صرف فاعلم ان هذه

القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الاولى هكذا الخلاء بعد متصل وكل بعد متصل فانه لايقوم بلا مادة ينتج فالخلاء لايقوم بغير مادة فاذا الخلاء الذى يزعم الخصم انه بعد صرف غير موجود بل هو جسم واما قوله واذا سلكت الاجسام فى حركاتها تنتهى عنها ما بينهما ولم يثبت انها بعد مقطور فلا خلاء فاعلم ان هذه القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الثانية هكذا الخلاء بعد وكل بعد فانه لابد وان ينتهى عند سلوك الجسم اليه ينتج فالخلاء لابد وان ينتهى عند سلوك الجسم اليه فبطل قول من قال انه بعد ثابت مقطور ى بعد ثابت له اقطار عند سلوك الجسم ليه ﴿ المسئلة الثانية عشر ﴾ فى الجهة وفيها اربعة فصول (ولقد يناسب ما نحن مشتغلون به الكلام فى المعنى الذى يسمى جهة فى مثل قولنا يحرك كذا فى جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لا شئ فتعين ان للجهة وجودا) * التفسير * هذه المناسبة من وجهين احدهما انه لما تكلم فى ابطال الخلاء بمتقسد فى الظاهر انه هو المكان والكلام فى الجهة مناسب للكلام فى المكان لاجرم تحققت المناسبة وثانيهما ان الجهة مقطع الاشارة ومنتهاها وذلك امر عارض للاطراف والنهايات مثل الخط والسطح فيكون الكلام فيها كالكلام فى الجهة واما الدليل على وجودها فلان الجهة لاتتناولها الاشارة وتتوجه اليها المتحرك ولا شئ من المعدوم كذلك ينتج فلا شئ من الجهة بمعدومة فالجهة موجودة * اشارة * (اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التى لاوضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة) * التفسير * وكما ان كونها متعلق الاشارة ومقصد المتحرك دل على كونها موجودة فقد دل ايضا انها ليست من الموجودات المجردة فان الاشارة الحسية لايتناول الا المحسوسات * اشارة * (لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها فى امتداد ما خذ الاشارة

لا على سبيل التكوين من شئ و ثانية انه لايصعد الى شئ آخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء يعنى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع فى هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع على اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لايجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لاينخرق واشار بلفظة هذا الى قوله لاميل مستقيم فيه لا الى قوله لايتكون ولايفسد فان امتناع الخرق لايتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لايجوز عليه الحركة الكمية لانها لاتوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولاينمى فان النماء هو الازدياد الطبيعى للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن بعضه الخامسة انه لايجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولايستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر فى الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده وكونه هواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لايتبين بامتناع الحركة المستقيمة فى ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل فى كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لايجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية ويتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة فى الكم والحركة فى الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذا صح ان اقدم الحركات كلها هى الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك * تنبيه * (الاجسام التى قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتخدير ومثل طعوم

وايضا لو كان وضعهما خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليهما ثم هي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يعرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم تقفه لم يخل اما ان
يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال انه يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة

فالجهة وراء لم تنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لاجزء الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة الحركة فيجب الآن ان نحرص على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف في الطبع وما اسباب ذلك ويتعرف احوال الحركات الطبيعية)* تفسير* لما ثبت ان الجهة متعلق الاشارة ومطلوبة بالحركة وجب ان يكون وجودها في امتداد مأخذ الاشارة والحركة والا لما كانتا اليها واذا ثبت ذلك فنقول انها اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد اولا يكون والاول باطل لان المتحرك اذا وصل الى نصفها ولم يقف بل يتحرك فان قلنا انه يتحرك الى الجهة فالجهة وراء موضع القسمة فلا تكون القسمة واردة على الجهة وان قلت انه يتحرك عن الجهة فذلك الحد هو الجهة وما وراءه خارج عن الجهة فثبت ان الجهة حد لامتداد غير منقسم الا انه بالنسبة الى الامتداد حد وطرف وبالنسبة الى الحركة جهة * وهم وتنبيه * (لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد بعد البياض فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما شككت به
غير صائر في العرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة بما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة ﴿ سائر ﴾
بل مما يتوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كانت يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس

ورواسخ كثيرة)لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدء بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اى العنصريات وقوله نجد فيها اى ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيأة نحو الفعل فالقوى قد مر انها مبدء التغيرات وهي بحسب ماهياتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير في شئ آخر فهي مبدء للتغير والقوة المهيأة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير عن شئ آخر فهي مبدء للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتحليل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اى من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات لايجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لايمكن ان تشتمل الاعلى اضافات واعتبارات لازمة لها لايدل شئ منها على ماهياتها بالحقيقة وهي لاتفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللدغ فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما الخدر فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللدغ يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان الخدر يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح ومما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة في بادئهما القياس

وجود معقول لاوضع له وذلك عرضنا على ان الفرق هو الحق وعليه بناء ما تلونا هذا الفن من الكلام)
* التفسير * انا دللنا على اثبات الجهة بان قلنا الجهة شيء يتحرك اليه الحركة وكل ما كان كذلك فهو موجود فالجهة وجوده والشك الذي

اورده ههنا انما يمكن ايراده على كبرى هذا القياس فان المتحرك من السواد الى البياض مع ان البياض غير موجود فعلمنا ان ما يتحرك اليه الشيء لايجب ان يكون موجودا وجوابه ان الفرق ظاهر وبتقدير عدم الفرق فهو غير قادح في مطلوبنا اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة لايحاول تحصيل وجود الجهة بل يحاول الحصول فيها والمتحرك الى البياض يحاول تحصيل البياض وظهر الفرق واما ان بتقدير عدم الفرق فهو غير قادح في المطلوب لان الحركة الى الجهة لو كان سببا لحصول الجهة لوجب ان يكون ذلك الشيء حين حصوله مشارا اليه غير منقسم وذلك هو المطلوب وعلى ان الحق هو الفرق فههنا آخر الكلام في هذا النمط وبالله التوفيق

(النمط الثاني في الجهات واجسامها الاول والثانية) * التفسير * اما الجهة فقد عرفتها واما اجسامها الاول فهي الاجسام التي هي علة لتحدد الجهات واما اجسامها الثانية فهي التي تحصل في الجهات بعد تحددها بغيرها مثل العناصر وبعض الافلاك واعلم ان الكلام في هذا النمط على قسمين احدهما الكلام على الافلاك والثاني الكلام على العناصر * القسم الاول * في الكلام على الافلاك وفيه سبع مسائل * المسئلة الاولى * في ان الجهات لا تتحدد الا بجسم كرى *تنبيه* (اعلم ان الناس يشيرون الى جهة لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا مثل ما يشبه ذلك فليعد مما يكون بالعرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء اوملاء متشابه

سائر ما يسبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروايح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعا فعلينا ان لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما والتأمل في طبايع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروايح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروايح لان الشهد من الطعوم لايحس بتاثيرها في الذوق وقيد الروايح بالكثرة لانها غير محصورة قوله (وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والسلاسة) قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا تتشكك في الصلابة وامثالها في اسنادها الى الانفعال لانها ليست مما لاينفعل وضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة فدفسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والانصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لهما لانه لو اراد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لايطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء وتكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك امر بالتأمل ولايشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لاينغمز وهناك ايضا

بيعض المحدد من المحاذيه اولى بان يحصل جهة محاذيه جهة اخرى من غيره فيجب اذا ان يقع
بشيء خارج منه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يعرض منه حد واحد
ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي باطم

فوق واسفل وهما ثنان فالتحدد اذا اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والاخر محاطا به او يكون وضع الجسمين المتباينين واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك التحديد بالعرض وذلك لان المحيط وحده تحدد طرفي امتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطته وبالبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلا وملا واذا كان على الوجه الاخر تحدد جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد منه ليس يجب ان يكون محدودا حدا معينا مالم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذات دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة في تقرر الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتباره ضد فمن البين ان تقرير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعته كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبه لتحديد بين متقابلين ومالم يكن الجسم محيطا يحدد به القرب ولم يحدد به ما يقابله) ❊ لتفسير المشهور ان الجهات ست وسبب ذلك امران احدهما اعتبار حال

امور ثلثة الاول عدم الانعصار والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فرجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن المشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول رطوبة واليبوسة تنتسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينتسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتعقل ما هيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فا عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر معنى الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجريهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي يترك مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانعصار مع وجود القوام غير السيال وعدم الفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والانفصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق اولتشيء بها يمتد متصلا وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والهشاشة والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر ان هذه الاربعة تنتمي الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشيء معدا نحو انفعال ما

قوله (ثم اذا فتشت واجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد واعنى بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اختبرته ان جسما يوجد عديما الحسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او جدته منفيا الى الحرارة والبرودة مثل اللدغ والتحذير وكذلك الحال في الهيآت المعدة للانفعال فان لتفتيش يلزم اجسام العالم التي تليها رطوبة او يبوسة لان اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها ❊

الانسان فان الجهة القوية منه وابتدأ الحركة يسمى يمينا وما يقابلها يسمى شمالا والقدام هي الجهة التي يتحرك اليها بالطبع وهذه حاسة الابصار والخلف ما يقابله واما الفوق للانسان فالجهة التي يلي رأسه والسفل منه فالجهة التي يلي قدمه واما في الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي

وتسكنها وتركبها للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او يصعب فتكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا ولغيرها من الاجسام واما ساير ما يشبه ذلك فقد يجري مجرى جسم او ينتمي الى هذين انتماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك) الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولايمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لاتدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجد خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لاتخلو عن الملموسة لانها لاتحتاج الى متوسط وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولايخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقتضيان انها لاتخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما لاتخلو هذه الاجسام عنها واما ان تنتمي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية و ينفعل بعضها عن بعض فتتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما التي لايمكن فيها ذلك هو الفلكيات *تنبيه* (فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض) اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة و يعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان يتحصل بتضادها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب و يستدل بذلك على عدتها و بالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصره يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء

ظاهرها والاسفل منهما مايلي باطنها الثاني ان الجسم هو الذي يمكن ان يوجد فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة ولكل بعد لامحالة طرفان فيكون للجسم اطراف ستة وهي الجهات وهذه المقدمة ليست حقة لان الكرة التي لاقطع فيها ﴿ ١٠٥ ﴾ ولاحركة لاجهة فيها بالفعل ولاجهات غير متناهية بالقوة اذ يمكن فرض حدود غير متناهية فيهما واما المضلعات فان عدد ما لها من الجهات مثل عدد مالها من الحدود والنقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد بالجهة اومثل عدد مالها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات مثلا المثلث جهاته ثلث والمسبع جهاته سبع اذ ليس بعض الاطراف بان يجعل جهة وجانبا اولى من الباقي واذا عرفت ذلك فنقول ان هذه الجهات الست التي لاجهة غيرها في المشهور منها مالايتبدل اما التي يتبدل فان كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الذي هو الآن ضعيف قويا وبالعكس لكان ما هو الآن يمين يسارا وبالعكس واما القدام فهو اذا كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك لانقلب القدام خلفا والخلف قداما بحسب ذلك الفرض واما الفوق والسفل فقد يكون المراد منهما امرا يتبدل بالفرض وقد يكون المراد منهما امرا لايتبدل بالفرض اما الاول فاذا عنينا بالفوق مايلي رأس الانسان وبالسفل مايلي قدمه فهذا يكون امرا متبدلا بالفرض الاترى انه لوقام شخصان على محيط خط الاستواء بحيث يكون البعد ﴿ ١٤ ﴾ بينهما منتصف دائرة الاستواء فان الجانب الذي يلي رأس احدهما هو الذي يلي قدم الثاني فيكون فوق كل واحد منهما سفلا للاخر واما الثاني فاذا عنينا بالفوق الجانب الذي يلي السماء وبالسفل الجانب الذي يقابله سواء كان ذلك القابل موجودا بالفعل او بالقوة فالفوق والسفل بهذا المعنى مما لايمكن ان يتبدل

بعد هذه تعرف الجهات التي لا يتحدد بالفرض والجهات التي يتحدد بالفرض وهي مثل اليمين
والشمال فيما يلينا واما قوله وفيما يشبه ذلك فالمراد منه ان الحكماء يجعلون الجانب الشرقي من الفلك
يمينا له والجانب الغربي شماله تشبيها له بالانسان فان اليمين في الانسان ﴿ ١٠٦ ﴾ لما كان هو الجانب الذي
يظهر منه قوة الحركة وكان الجانب الشرقي من الفلك كذلك سمي يمينا ومقابله شمالا واما قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه الى آخره فاعلم ان المقصود من هذا الفصل بيان ان الجهات التي لا يتحدد الا بالمحيط والمركز وبيانه ان يقول الجهة حد وطرف وذلك الحد يستحيل ان يحصل في خلاء او ملاء متشابه اما اولا فلان الخلاء وكذلك الملاء المتشابه يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية واما الجهات الحقيقية فقد ذكرنا انه ليس الا الفوق والسفل واما ثانيا فلان الحدود المفترضة في الخلاء او الملاء المتشابه يكون متشابهة وكلامنا في الجهات المختلفة واما ثالثا فلان حصول تلك الحدود يكون تابعا للوهم والفرض وما كان كذلك فانه يختلف باختلاف الفرض وكلامنا في الجهات التي لا تختلف باختلاف الفرض فاذا الخلا والملا المتشابهان لا يحصل فيه طرف معين الا المحدود وذلك المحدود يجب ان يكون جسما وجسمانيا فان ما لا يكون كذلك يكون نسبته الى كل واحد من الحدود الممكنة الحصول نسبة واحدة فليس بان يصير لاجله بعض الحدود فوقا والاخر سفلا اولى من العكس ثم ذلك الجسم اما يكون واحدا او اكثر من

والشديد الانعقاد هو الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفا وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع لا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بالاشبهية فيه من هذه الكيفيات واذا وجد الفعليتان في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتان في الباقيين اظهر ميز بينهما باسناد كل واحدة من هذه اليها وبدء بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالسيلان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاوليين دون الاخريين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس اولى قال وهذه الاحكام ليست مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة له ثمة فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما السيلان فان كان هو السيلان فالمائع هو الماء لا غير وان

واحد والاول باطل لان الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يمكن ان يتغير نسبته الاحد واحد وهو ﴿ كان ﴾
القرب منه واما البعد عنه فانه لا يتحدد بحد معين فاذا الجسم الواحد لا يحدد به الا جهة واحدة وذلك
باطل اما اولا فلان كل خط مستقيم يفرض فان له جهتين لما ثبت من وجوب تناهيه واما ثانيا فلان الجهات

التي في الطبع اعني الجهات التي لاتتبدل بحسب الفرض اثنان الفوق والسفل واما ان كان المحدد جسمين فلا يخلو اما ان يكون احـد هما محيطا بالاخر واما ان لا يكون كذلك بل يكو نان متبا ينين فان كا ن الا و ل كان المحيط وحده كافيا في تحديد الجسانين لانه يتحدد لمحيطه غاية القرب منه وبمركزه غاية البعد منه سـواء كان داخله اوخارجه خلاء اوملاء فحينئذ لايكون للجسم الموجود في داخله تأثير في التحديد واما الثاني وهوان يقع التحدد بجسمين متباينين اي لايكون احد هما محيطـا بالاخر فهذا باطل لان القرب من كل واحد منهما وان كـان محـدودا الا ان البعد من كل واحد منهمـا لا يكون محـدودا فلم يكن وقـوع احد هما في جانب من الاخر وعلى بعد مخصوص منه باولى من ان يقع في جانب آخر وعلى بعد آخر الابخاصية يختص بها ذلك الجانب واختصاص ذلك الجـا نب بتلك الخا صية ليس لذاته لما بينا ان الحدود المفترضة في الخلاء او الملاء المتشابهين متسا وية في المـاهية ولا كذ لك الجسم الذي حصل فيه والا لحصلت تلك الخاصية في جانب آخر لوحصل ذلك الجسم في ذلك الجانب الآخر واذا كان كذلك استحا ل ان يكون حصول الجسم في ذلك الحيز لاجل اختصاص ذ لك الحـيز بتلك الخـاصية فاذا حصول تلك الخاصية لذلك الجانب لاجل جسم آخر والكلام في كيفية وضع ذلك الجسم عند فرض وجوده كالكلا م في الاول فثبت بما ذكرنا ان الجهات لايتحدد الا بجسم واحد و بينـا ايضا انه متى لم يكن الجسم محيطا لايتحدد به الاجهة واحدة وهي القرب منه فاذا الجسم المحدد للجهـات يجب ان يكون محيطا حتى يكون موجبـا لتحديد ين متقـا بلين وذلك هوالمطلوب * المسئلة الثانية * في ان الجسم المحد د للجهـات لا تصح عليهـا الحركة المستقيمة وفيه سافصل (كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي و يعاوده يكون موضعه الطبيعي متحددالجهـة

كان هو سـهولة التشـكل فالمايع هو ا لثلثة غير الارض والنـار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليس سهولة التشكل الارقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما ولاشك ان احر الاجرام في النظر الاول هوالنار وا بردها هوالماء واشدها ميعا نا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه الا القياس اواستدلال وذلك باب اخر اعرض عنه ههنـا واطنب القول فيه في الشفاء **قوله** (والهواء بالقيـاس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا اسخن وتلطف) لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيـات الظاهرة وتعيينها اراد بيـان اتصافها با لكيفيـات الخفية ايضا وهي ثلثـة حرار ة الهواء و برودة الارض و يبوسة النار واما رطو بة الماء فظاهرة كبرودته وراعى الترتيب المذكور فا بتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقيـاس الى النـار ليس بحار اذا كان البـا لغ في الحرارة هو النـار ولم يمكن ان يقول بالقيـاس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا اسخن وتلطف اي تحلحل وتشبهه به تبخره وتصاعده في حيزه لاتكونه هواء لان ذلك لايكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستد لال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فالهوا اسخن فهو اخف والطف وماهو ابرد فهو اثقل وا كثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منـه لكنه اخف والطف فهو اسخن **قوله** (والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت) اقول وهذا استدلال على برودة الارض وهوظـاهر والعلة المسخنة هي اشـعة العلويات ثم المسخنا ت السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** (واذا انحدرت النار وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق) اقول يريد اثبـات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الابخرة والادخنة الارضية المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هوالمتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب

لا انه بل له لانه قد يفارق موضعه الطبيعي يرجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان يكون محدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق اومعه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا العلية او على ضرب آخر *لتفسير* المقصود من هذا الفصل بيان ان كل جسم صحت الحركة المستقيمة عليه فانه لا يكون محددا للجهات لانه اذا انتقل الى جهة فانتقاله اليها اما ان يكون طبيعيا او قسريا فان كان طبيعيا كانت الجهة المنتقل اليها غنية في وجودها او ملائمتها لذلك الجسم عنه لانها كانت موجودة قبل حصول هذا الجسم فيها وملائمة له وان كان قسريا كان الجهة المنتقل اليها غنية في وجودها وفي منافرتها لذلك الجسم عنه فعلى جميع الاحوال لايكون الجسم المنتقل علة لتلك الجهة فثبت ان كل جسم يصح عليه ان يفارق مكانه او حيزه فانه يجب ان يكون المحدد لموضعه الطبيعي جسما اخر غيره فيكون ذلك الجسم الذي هو علة تحدد جهة الجسم المستقيم الحركة متقدما على تلك الجهة لان العلة متقدمة على المعلول وتلك الجهة اما ان يكون وجودها قبل وجود ذلك الجسم المفارق اومعه فان كان الاول كان محدد الجهة متقدما على الجهة التي هي متقدمة على الجسم المفارق والمتقدم على المتقدم متقدم فالجسم المحدد متقدم في الوجود على الذي يصح عليها الحركة المستقيمة وان كان الثاني كان المحدد متقدما على الجهة التي هي مع الجسم المستقيم الحركة والمتقدم على المع متقدم على مامر تقريره في النمط الاول في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فالجسم المحدد تقدم على الجسم المفارق وليس ٭ ابطال ٭ المراد من هذا التقدم التقدم الزماني لالزام الخلا وهو محال بل التقدم العلية او بضرب اخر وهو التقدم بالطبع لما ثبت ان الجسم لا يكون علة للجسم اصلا فان قيل انكم ذكرتم ان الجهة اما ان يكون

وهو اجزاء ارضية صغار الشبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ماحكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها قوله (فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لاتستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث تستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء) اقول لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الاشئ واحد واختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تأكيدها بحجة اخرى فاسند اقتضاءها للامكنة المخالفة على مايشاهد الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاءها للامكنة المخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على مامر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والازدواجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي قوله (وذلك في الاطراف اظهر) اقول الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقة فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر *تنبيه* (من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه تحته مقلا له لابطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر) اقول لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لاتميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب مما يحرك اليها او بدفع مما يحركه منها كان من الواجب

مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها فالحق من هذين الوجهين فنقول اللائق بما ذكره في النمط السادس من هذا الكتاب في بيان ان الفلك الحاوي لا يكون علة للمحوي ان يقال جهات الاجسام المستقيمة الحركة غير منقدمة عليها والالزم ان يكون الخلا ممكنا لذاته ممتنعا لغيره لا عدم الخلا ووجود الاجسام المادية معا فلو كان وجود الاجسام متأخرا عن وجود الجهات لكان عدم الخلا متأخرا ايضا عن وجود الجهات لكن المتأخر عن الشئ ممكن مع ذلك الشئ فاذا عدم الخلا ممكن لا واجب فاذا الخلا ممكن بذاته ممتنع بغيره هذا محال * المسئلة الثالثة * (في بيان ان المحدد هو الفلك الاعظم او غيره وهو فصل واحد * تذنيب * (فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد فيه موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد به بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا) * التفسير * لما بين ان المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة رتب وفرع عليه مسئلة وهي انه يمتنع ان يكون ذا وضع وان كان يجب ان يكون ذا وضع او ان كان ذا موضع لكنه يكون ممتنع الانتقال عن موضعه اما انه ليس بذي موضع لان الموضع ههنا مرادف المكان والمكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فالجسم الذي لا يحيط به جسم اخر وجب ان لا يكون له موضع واما انه ذو وضع بالقياس الى غيره فلانا ذكرنا فيما مضى ان الوضع يقال بالاشتراك على معان كثيرة لكن المراد ههنا الوضع الذي هو احد المقولات العشرة وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة

ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر * تنبيه * (قد نبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما نشفته مد الى اي حد شئت ولا يكون ليس الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل الرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحى ثم يعود) اقول يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن وتسمى فسادا او كونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولاها هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الاطراف الابعد تكونها اوساطا اعني لا يتكون الهواء من الارض الابعد تكونه ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا من تكونين يتقدمانه والعناصر المتجاورة تقع بينهما ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشمل كل ازدواج على نوعين

منعا كسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهى بسايط واربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهى تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسهما واثنان مركبان من ثلث بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بداء بالازدواج الذى بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثانى عكسه وكان الاول مشهورا لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخر يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لايستقر فى الماء بل حدث وانفصل بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفى فى اثبات كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذى يوجد هناك اما ان يكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لايتكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكر والكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابى البركات وغيره او يترشح مما فى داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لايمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا فى الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد تتصاعد جدا لفرط حرارة هوائية ولايبقى محاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاد ذلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاولى واما تناقصها فيكون حصوله فى كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخى ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان تجتمع الاجزاء التى تكون فى هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لايتمكن

تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فان النسبة التى لبعض اجزاء الجالس لو بقيت وقلب الجالس والحالة هذه حتى جعل رأسه الى اسفل وهو بعد على هيئة من الجلوس لم يكن ذلك الشخص جالسا حينئذ اذ النسبة التى بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها غير باقية واذا عرفت الوضع بهذا المعنى عرفت ان الفلك المحيط وان لم يكن له موضع الا ان له وضعا بالقياس الى غيره واما ان كان المحدد للجهات فلكاله موضع ومكان مثل احد الافلاك التى فى جوف الفلك الاعظم فلو صح ذلك لكان المحدد له موضع ووضع اما الموضع فلان المتغير الفلك المحيط به يكون موضعا له ولكنه مع هذا يستحيل ان يفارق موضعه اما الوضع فلان ذلك يكون له بالقياس الى ما هو خارج عنه وهو الفلك المحيط وبالقياس الى ما هو فى حشوه وهو الجسم الذى فى حشوه واما قوله ولعله لايكون المحدد الاول وان كان الاول عنده ذلك الا القسم الاول فاعلم ان ذلك مشعر بانه ما كان جازما بان تحدد كل الجهات هو الفلك الاول وان كان الاول عنده ذلك وسبب التردد هو ان الذى يمكن ان يقول عليه فى بيان ان المحدد الجهات هو الفلك الاول ان يقول انا او قدرنا وجوده من غير ان يحصل فى حشوه سائر الافلاك فانه ﴿ من ﴾

يحصل به وحده طرفا القرب والبعد منه فاذا كان هو وحده كافيا فى ذلك لم يكن لغيره تأثير فى ذلك فلا يكون المحدد الا هو ولكن لقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما فى الوجود

على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول علتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت احديهما اقدم من الاخرى وجب
استناد المعلول الى الاقدم فقط لكن الشيخ قد بين فى النمط السادس من هذا الكتاب انه ليس للفلك المحيط تقدم
على الفلك احاط به فى الوجود والازم كون الخلا ممكنا فى ذاته ممتنعا لغيره واذا لم يكن
للحاوى تقدم بالوجود على الفلك
المحوى لم يصح الجزم باستناد هذا
التحدد الى الحاوى لانه متى اجتمع
على المعلول الواحد علل مستقلة
فلم يكن بعضها اقدم من البعض لم
يصح الجزم باستناده الى البعض
دون البعض ثم لئن وقعت المساعدة
على ان الفلك الحاوى على الاطلاق
متقدم بالوجود على غيره لكنه
لا يمكن ان يكون علة لتحدد
جهات الاجسام المستقيمة الحركة
وذلك لان الجرم المماس للفلك
الذى هو اجزاء الافلاك من الجانب
الذى بيننا وليكن ذلك هو النار
المماسة لمقعر فلك القمر اما ان يكون
مطلق بها مقعر الفلك الاعظم
او مقعر فلك القمر والاول باطل والا
لكانت النار ابدا خارجة عن حيزها
الطبيعى فيكون قسرا دائما وهو
خلاف المشهور وان كان الثانى فمقعر
فلك القمر لا يتحدد الا فلك القمر
فاذا كون علة جهات الاجسام
الحقيقية فلك القمر لكن المشهور
لكان الجهتين شئ واحد فاذا محدد
جهات الاجسام المستقيمة كلها هو
الفلك الاخر لا الفلك المحيط الاعظم
فهذا ما يمكن ان يقال فى بيان ان
محدد الجهات ليس هو الفلك المحيط
واما الذى يمكن ان يقال فى بيان
ان المحدد هو الفلك المحيط هو ان
الفلك الاعظم لكونه اعظم واقوى من غيره وانه يحرك غيره ولا يحركه غيره وجب استناد هذا التحديد
اليه واعلم انه لولا الشك الثانى والا لكان هذا الكلام يقتضى ان يكون استناد هذا التحديد الى الفلك الاول
اولى من استناده الى غيره ولاجله قال الشيخ ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول لكنه يشبه ان يكون

من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث
الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان ينحى من الاناء
ما حدث عليه ويكون الاناء على حالة من التبرد واشار الشيخ الى ذلك
بقوله كلما نقطته مدا الى اى حد شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة
الاناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك
الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء حينئذ ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا
ماء الى ان يجرى الماء جريانا صالحا واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء
مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات
الغريبة سريعا وعند التكيف تحفظ الكيفية بطيئا فاذا الح عليه القوة
المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما توجد
الاوانى الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فالاناء
المذكور لشدة برده يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة
يحيله الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد
الهواء مادام على سطح الاناء ماء اما اذا نحى منه واتصل الهواء بالسطح
عاد الى افساده والثانى وهو ان يقال الندى يترشح مما فى داخل الاناء
وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه
ماء بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد والثانى ان ذلك يقتضى
ان لا يوجد الندى الا فى موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد
الا فى موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار
الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا فى موضع الرشح فدل
قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه
من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان
حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغى ان يكون الرشح اكثر لان
الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك
ايضا بقوله ولا يكون ذلك من الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما
ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء
والاستشهاد الثانى بالسحاب المتولد فى قلل الجبال دفعة من صحو الهواء
لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر ولا من انعقاد
بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب ملحا بحيث يعود الصحو ثم تولده

ن عله لحد د
ستقيمة وبالجملة
ضده وموضه
هو ويكون الاول
متقدما فى رتبة
سيره انما يظهر
م وهى خمسه
م المضى على
كتقدم الواحد
شرف كتقدم
ورابعها بالرتبة
تقدم الجنس
سافل اذا جعل
س اذا جعل
محسوس
الأموم وخا
كتقدم الوالد
ذلك فالفلك
سائر الاجسام
د جها تها
سا لابالعلية ولا
بالرتبة ى الك اذا

الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبر
فى صميم الشتاء بل فى المواضع التى تخفى الشمس عنها ستة
انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبر
يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يو
ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب
ليس بقادح فى غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب
هو ولا انها على اى شرط ينبغى ان تكون ولا ان الم
شئ هو واذ لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون
انتقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما ل
وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله
شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا مو
بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفس
اما لفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرف
الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح فى علمه بامكان وجودهما
النار بالنفاخات من غير نار) لما فرغ الشيخ من تفصي
استدل بالثانى وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هو
المرتفعة تضمحل فى الهواء على ما يشاهد ولا تبقى
ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من
بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على
التى تدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من

عن المركز واختصاص جزء بعد آخر عنه لابد وان يكون لان ذلك الحيز قد كان مقصدا قبل حصول ذلك الجسم فيه على ما تقرر في التفصيل الاول من هذا النمط فلا يكون هو محددا للجهات هذا خلف فاذا الاجزاء المفترضة تكون متشابهة النسبة ﴿ ١١٣ ﴾ الى المركز ولا معنى للمستدير الا ذلك فاذا المحدد الاول مستدير وهو

الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف في ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحترقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد يجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستانف قوله لا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان تستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة ان تكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان تكون العناصر جميعا جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث صورة تستحفظها * اشارة وتنبيه * (هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحري ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء) اقول قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات تتركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في النضد والترتيب

المطلوب ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ في شرح امور يعم الاجسام كلها وهي سبعة فصول * تنبيه * (الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع والطبيعة الواحدة يقتضي من الامكنة والاشكال وسائر ما لابد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا واحدا غير مختلف) * التفسير * الكلام في هذا الفصل يستدعي تقديم تعريف الطبيعة وتعريف القوة فنقول كل حال في محل يصدر عنه اثر في ذلك المحل فذلك الحال اما ان يكون له شعور بما يصدر عنه او لا يكون وكل واحد من هذين القسمين فانه اما ان يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد او لا على ترتيب واحد فحصل ههنا اربعة اقسام الاول ان يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد لا مع شعور وهو الطبيعة والثاني ما يصدر عنه الاثر مع الشعور وهو النفس الفلكية والثالث ما يصدر عنه الاثر لا على ترتيب واحد مع الشعور وهو القوة الحيوانية والرابع ما يصدر عنه الاثر لا على ترتيب واحد لا مع الشعور وهو القوة النباتية واذا عرفت هذا التقسيم فقد عرفت حقيقة الطبيعة والمتقدمون ذكروا في تعريفها انه المبدأ الاول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات ﴿ ١٥ ﴾ لا بالعرض اما حيثية المبداء فظاهرة واحترزنا بالاول عن النفس الناطقة فانها مبدء لافعال التغذيه والتنمية والتوليد ولسائر الاحوال الحيوانية ولكنها ليست مبدأ اولا لهذه الافعال بل مبدأ بعيدا فلئن قيل الطبيعة ليست مبدأ قريبا للتحريك بل بواسطة الميل اجابوا عنه بان الميل ليس مؤثرا في الحركة

بل الاولى هو الطبيعة لكن بشرط الميل اوبواسطة واحترزنا بقولنا لحركة ما هي [illegible]
غير موجود في المحرك ولانعني بكونها مبدأ الحركة ما هي ولسكونه انها مبدأ للامرين معا فان [illegible]
الحركة عند شرط مخصوص وهو حصول حالة متنافرة للجسم ويقتضي السكون عند شرط
آخر مخصوص وهو حصول حالة ملائمة واما قولنا بالذات فهو احتراز عما يتحرك عن المحرك بالعرض مثل تحرك الجالس في السفينة عند حركتها بل تحرك الحجر المشكل بشكل الصنم فانها انما يتحرك من حيث انه جسم لامن حيث انه صنم فيكون هو من حيث انه صنم متحركا بالعرض واعلم انا لو لم نعتبر في هذا التعريف قيد عدم الشعور دخلت النفوس الحيوانية فيه واما القوة فقد ذكرنا في اول المنطق انها مقولة على امور كثيرة على سبيل النقل الا ان المراد بها ههنا مبدأ التغير في آخر من حيث انه آخر وانما شرطوا هذا حتى لايكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فاذا عرفت ذلك فلنرجع الى شرح المتن قوله الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع فاعلم انه ليس المراد منه ان لايكون للجسم البسيط قوى وطبايع مختلفة وذلك لان كل واحد من العناصر اذا لم يختلط به غيره فهو بسيط مع ان لكل واحد منها قوى فان لكل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية واما الطبايع فلانا لو قدرنا ان يكون للنار طبيعة تقتضي كونها حارة وطبيعة اخرى تقتضي كونها يابسة وطبيعة اخرى تقتضي كونها خفيفة فان
على هذا التقدير يكون في النار طبايع كثيرة وهذا التقدير سواء صح او بطل فانه لايقتضي ﴿ مساواتهما ﴾
خروج النار عن البساطة فانه لما كان كل جزء يوجد من النار مساويا لسائر اجزائها ولكنها في جميع تلك القوى والطبايع كانت بسيطة بل المراد منه ان الجسم البسيط هو الذي لايكون مركبا من اجزاء يكون طبيعة كل واحد

و بين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتبار انها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصري وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اولا فالاول للجميع هي هذه وقوله و بالحري ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق يتحرك نفس جهة فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على مامر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ماذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق مايقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان تصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لايبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تانك الحركتان المتضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار و يطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسه كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لايقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على مامر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء اخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان

مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان قوله (وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التى عندنا وجدتها منتسبة بحسب اغلبة الى واحد من هذه التى عددناها) اقول هذا بيان انها التى تنحل اليها المركبات وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقسات المركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح فى ميل الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله ليس بقوى لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون فى الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية فى بدن الانسان مع كونه مغمورة فى الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى لانه بالنظر الى ما يحفظه ليس ببعيد على ما سيأتى وانكاره وجود النار فى المركبات بانها لاتنزل عن الاثير الا بالقسر لا قاسر هناك ولاتتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المسخن كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى *تنبيه* (هذه تخلق منها بامتزاجات تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها) اقول يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شئ يحل فى المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيوانى

منها مخالفة لطبيعة الآخر واعلم انه يجب ان يكون المراد بالطبيعة ههنا ما هو اعم منها وهو الطبع حتى تندرج الاجسام الفلكية فى ذلك التعريف واما قوله والطبيعة الواحدة تقتضى من الامكنة والاشكال وسائر ما لابد للجسم ان يلزمه واحدا فاعلم انه ﴿ ١١٥ ﴾ ليس المراد منه ان الطبيعة لاتقتضى الاثر واحدا اما اولا فلان ذلك مما لا حاجة اليه ههنا واما ثانيا فلانه ذكر ههنا كون الطبيعة مقتضية للامكنة والاشكال وسائر الامور التى لابد للجسم من لزومها مثل المقادير وسائر الاشكال والاوضاع مع ان الحق ان البسيط ليس له الا طبيعة واحدة بل المراد ان الطبيعة سواء افادت اثرا واحدا او اكثر من واحد فانها لا توجب ذلك الاثر فى وقت دون وقت وفى محل دون محل بل فى جميع الاوقات والمحال فى وتيرة واحدة لانا بينا ان الطبيعة هى القوة التى يصدر عنها الاثر فى محلها على ترتيب واحد من غير ان يكون لها بذلك الصدور شعور فاذا كان المراد من الطبيعة ذلك فالمركب لذلك لم يكن طبيعة واما قوله فالجسم الذى لا تقتضى الاشياء غير مختلف فاعلم انه انما اورد هذه القضية على ان يكون لازمة عما قبلها والذى قبلها هو ان البسيط ماله طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الاثر على ترتيبات مختلفة وهذا القدر لا يقتضى الا ان يكون الفعل الطبيعى للاجسام البسيطة غير مختلف ولا يقتضى ان يكون كل فعل للجسم البسيط فهو غير مختلف لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها الافعال لا على ترتيب واحد لكنه لما كان الحق هو ان البسيط العنصرى ليس فيه قوة حيوانية وان البسيط الفلكى لا يصدر عن قوته فعل الا على ترتيب واحد لاجرم صح كلامه ان الجسم البسيط لا يصدر عنه الاثر غير مختلف وان كان ذلك صحيحا فى قوة العقل *اشارة* (انك لتعلم ان الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاذا فى طباعه مبدأ استيجاب ذلك وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضى الغالب

فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه اوما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المحاذيات فلكل جسم [illegible] واحد ويجب ان يكون الشكل الذى يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف هيئاته فى مادة واحدة عن قوة واحدة)* التفسير* انه لما عرف البسيط بانه الذى طبيعته واحدة وذكر

ان الطبيعة الواحدة لاتقتضي الامر الا غير مختلف اراد فى هذا الفصل ان يدل على اثبات الطبيعة وان يتكلم فيما يتفرع على قوله الطبيعة الواحدة لايقتضى الامر الا غير مختلف اما البحث الاول فالدليل عليه ان الجسم لوفرض خلوه عن جميع الامور التى لايجب حصولها له فانه يجب مع ذلك ان يحصل له وضع معين اعنى انه لابد وان يكون ذلك الجسم بحيث لوكان هناك جسم آخر لكان لذلك الآخر نسبة بالقرب اوالبعد ولابد له من شكل معين اذ لابد وان يكون له حد واحد كما للكرة اوحدود كثيرة كما فى المخروط اوالمكعب واذا ثبت وجوب اختصاص كل جسم بشكل معين ووضع معين فنقول اختصاص ذلك الجسم بذلك الشكل وبذلك الوضع اما ان يكون لجسميته اولما يحل فى جسميته اولما يكون محلا لجسميته اولما لايكون حالا فيها ولامحلا لها والكلام على هذه الاقسام ما مضى فى النمط الاول فى اثبات الصور النوعية والشكوك ههنا هى التى ذكرناها هناك ولاباس بان نعيد الشك الذى وعدنا هناك ان فيه زيادة بحث وهوالذى ذكرنا انه لوكان اختصاص الجسم بالوضع المعين والشكل المعين لابد وان يكون لقوة موجودة فيه واختصاصه بتلك القوة يجب ان يكون لقوة اخرى ولزم التسلسل وتمام تقريره قد مضى هناك فلئن قالوا الفرق بين

الامرين ظاهر لانا اذا رمينا المدرة الى فوق فانها يرجع الى اسفل فعلمنا ان فيها قوة يقتضى الحصول فى السفل حتى انا لما رمينا الى فوق اعادتها تلك القوة الى اسفل واما اذا قدرنا زوال تلك القوة بمزيل فبعد زوال ذلك المزيل

مايصدر من النباتى ويصدر من النباتى مايصدر من المعدنى من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لاينحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لاحصر لها بحيث لايتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولابسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولابسبب المبدء المفارق فانه كما سنبين موجود احدى الذات متساوى النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة فى الهيولى بعد الصورة الجسمية هى هذه الصور الاربع النوعية التى اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذى يكون بسببها لايزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها فى التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقصات فى القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لامحالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هى اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاسطقصات الاربعة وقوله يخلق منها مايخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحوخلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقصات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق والخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادى تلك الهيئات التى هى الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منه مزاج جنسى له عرض بين حدين لايحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعى على الامزجة الصنفية والصنفى على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقصات الى بعض فى المقادير **قوله** (ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها يبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت

لاتعود تلك القوة فعلمنا ان الحصول المدرة فى السفل مبدأ وايض لذلك المبدأ مبدأ آخر فنقول اما اولا فهذه الحجة مغايرة للتى دكرتموها واما ثانيا فلان ثابت بن قرة ذهب الى ان المدرة انما تعود الى السفل لان بينها وبين كلية الارض مشابهة فى كل الاعراض اعنى البرودة واليبوسة والكثافة والشئ ينجذب الى مثله والاصغر ينجذب الى الاعظم واعلم انا متى ابطلنا هذه المقالة استقام مذهب الشيخ والدليل على فسادها ان انفعال الاصغر اعظم من انفعال الاعظم فيجذب كلية الارض للمدرة الصغيرة اعظم من جذبها للحجارة العظيمة ولو كان عود المدرة بجذب كلية الارض اياها لوجب ان يكون الحجرة كلما كان اصغر كان اسرع نزولا وفساد التالى يدل على فساد المقدم ولقائل ان يقول الفلك عندكم لايقتضى وضعا معينا بل الاوضاع باسرها بالنسبة اليه على السواء مع انه يستحيل خلوه عن مطلق الوضع واذا كان كذلك فلم لايجوز ان يقال انه وان استحال خلو الجسم عن الوضع والشكل لكنه لايجب لشئ من الاجسام شئ من الاحياز والاشكال المعينة وحينئذ يبطل ماذكروه واما البحث الثانى عن الاحكام التى يتفرع على قولنا الطبيعة الواحدة لايقتضى الا امرا غير مختلف فهى كثيرة الا ان المذكور منها ههنا ثلثة الاول ان مكان البسيط واحد والشيخ لم يذكر دلالة عليه والذى يقال لوكان له مكانان طبيعيان لكان اذا حصل فى احدهما وجب ان يستقر فيه لانه حصل فى مكانه الطبيعى وان لا يستقر فيه لانه خارج عن مكانه الطبيعى وهو محال فهو معارض بجزء العنصر الواحد فان جميع اجزاء حيز كليته طبيعى له ولايلزم ماذكرتموه وكذلك ههنا الثانى مكان المركب واحد لانه ان كان احد اجزائه غالبا على سائر الاجزاء كان مكان المركب مكان ذلك الجزء وان كان الغالب منه

الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والميعان ومائية محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لاتشتد ولاتضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ماعلمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ماكانت لواحق فلذلك لاتعد الصور من الاعراض) اقول يريد بيان ان يفرق بين الصور التى هى الكمالات الاولى وبين الكيفيات التى هى من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اى صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على مابين فى النمط الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتهما بثلث حجج اثنان ولية الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل مايعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية اوان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائية محفوظة وهى صورته النوعية فاذن المتبدل له غير المحفوظ فى الاحوال وقول الفاضل الشارح النار لاتبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لايقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشئ كيفية ماحال البساطة لايدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع فى جميع الاحوال الحجة الثانية وهى اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لاتشتد ولاتضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لايكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان صورة لاتشتد ولاتضعف ان القدر المعتبر فى التقوم ان زال فقد بطل المقوم ولايكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ماوراء ذلك لم يكن الاشتداد فى ذاته بل فى عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم فى الكيفيات لان القدر المعتبر فى نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل لم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد

الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس مايوجد منها فى آن ما الى ماتوجد فى آن اخر بحيث يكون مايوجد فى كل آن متوسطا بين مايوجد فى آنين يحيطان بذلك الان ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولاشك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذى تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولاضعف لامتناع تبدله على شيء واحد متقوم يكون هو هو فى الحالتين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس هو والحجة الثالثة وهى اعم من الاوليين تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهى قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ماعلمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ماكانت لواحق فلذلك لاتعد الصور من الاعراض **قوله** (وايضا فان حركاتها بالطبع وسكونها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية) اقول قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هى مبدء اول الحركات والسكونات التى تكون بالطبع وذكر فى هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التى تكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصور النوعية هى الطبايع بعينها بالذات فهى باعتبار كونها مبادى للحركات والسكونات طبايع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادى التغيرات فى غيرها قوى **قوله** (واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلامزاج) اقول قال الشيخ فى الشفا لكن قوما قد اخترعوا فى قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة وليست حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لامزاج حينئذ بل هو فساد ما

جزءان يشتركان فى اقتضاء مكان واحد كان مكان المركب ذلك المكان مثل ما اذا تركب الجسم عن اجزاء متساوية من الارض والماء والهواء فان الارض والماء يشتركان فى اقتضاء السفل فكان مكان المركب ذلك وهذا هو المعنى بغلبة المكان وان لم يغلب شيء من ذلك كانت نسبة جميع الاجزاء والمجاذبات اليه واحدة على السواء فلم يكن انتقاله الى بعضها اولى من البعض فاما ان ينتقل الى الكل وهو محال اولا ينتقل الى شيء منها بل يبقى حيث حصل وهو المطلوب فظهر ان مكان المركب كيف كان واحد الثالث ان شكل البسيط كرى والا حصل عن القوة الواحدة فى المادة الواحدة افعال مختلفة فان المضلع يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة ولما كان ذلك محالا ثبت ان شكل البسيط هو الكرى ولقائل ان يقول ماذكرتموه تشكل بامور ثلثة اولها ان متمم الفلك الخارج المركز مختلف الثخن فذلك الاختلاف اما ان يكون قسريا او طبيعيا والاول باطل اما اولا فلان الفلك الخارج المركز والمتمم اما ان يكونا معا فى درجة الوجود اولا يكونا معا فان كانا معا لم يكن تأثير ما فرض مقسورا مما فرض قاسرا اولى من تأثير مافرض قاسرا مما فرض مقسورا وان لم يكونا معا فى درجة الوجود لزم امكان الخلا على ماقرره الشيخ حيث بين انه لايجوز ان يكون الحاوى علة للمحوى واما ثانيا فلان جمهور الفلاسفة اتفقوا على انه ليس شيء من الاحوال الفلكية بقسري ولو جوزنا ذلك لما امكننا القطع بانه لايعرض للشمس فى يوم من الدهر مايكورها ولا للكواكب مايسترها فثبت ان الثخن الذى للمتمم طبيعى له فيكون طبيعته الواحدة قد فعلت فعلا غير متشابه فى المقدار واذا جاز مثله ايضا فى الشكل وثانيها وهو ان الفلك الكوكب له طبيعة واحدة ثم ان النقرة التى ارتكز الكوكب فيها حصلت فى جانب منه دون جانب فالطبيعة

التي لها ما فعلت فعلا واحدا في جميع اطرافه وجوانبه وان جعل ذلك قسر يا بطلنا بما مر في الاول وثالثها ان جمهور الفلاسفة والاطباء زعموا ان المبدء لاشكال الاعضاء وترتيبها هي القوة المصورة مع ان هذه القوة لاشعور لها فهذه القوة اما ان تكون بسيطة او مركبة

فان كانت بسيطة فمحلها اما ان يكون جسما بسيطا او لا يكون فان كان محلها جسما بسيطا وهي ايضا بسيطة وجب ان يجعل محلها كرة فيلزم ان يكون الحيوان متشكل بشكل كرة واحدة او بشكل كرات ملتصقة بعضها ببعض وهذا خلاف الحس ولانه يلزم وقوع الخلاء واما ان قيل انها بسيطة ومحلها غير بسيط بل مركب فلا شك ان كل مركب ففيه بسيط والحال في كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة من تلك القوة غير الحال منها في جزء الاخر فينبغي ان يقتضي ما قام من تلك القوة بكل بسيط ان يصير ذلك البسيط كرة فيعود الالزام من وجوب كون الحيوان على شكل كرات ملتصقة واما ان قيل القوة المصورة مركبة من قوى كثيرة فلا يخلو اما ان يكون محل كل واحد من بسايطها هو عين محل الباقي واما ان يكون محل كل واحد من تلك البسايط غير محل الباقي والاول لا يخلو اما ان يكون اجتماع تلك القوى في المحل الواحد مانعا من تشكل ذلك المحل بشكل الكرة او لا يكون فان كان مانعا لم يمكن القطع على ان شكل البسيط هو الكرة لاحتمال ان يحل فيه قوى يمنع اجتماعها من حصول الشكل لشكل الكرة وان لم يكن مانعا من ذلك عاد ما ذكرنا من انه يجب ان يتشكل كل واحد من الاجزاء البسيطة لبدن الحيوان على شكل الكرة حتى يكون الحيوان مشكلا بكرات مثلا ملتصقة واما ان قيل محل كل جزء من اجزاء تلك القوة غير محل الجزء الآخر فهو يعود الى ان كل واحد من الاجزاء ليس فيه الا قوة واحدة وحينئذ يعود الالزام فثبت ان القول بالقوة المصورة يمنع من القول بان القوة الواحدة يقتضي ان يكون شكل محلها

وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها **قوله** (بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابه في اجزائها وهي المزاج) يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت او تفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ان ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصور وتكسر الكيفيات وهناك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى تحصل بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاسطقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقصات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما قوله في حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاستقصات او الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا

كرنا والشيخ الى شرح المتن اما قوله الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاعلم ان المقصود منه ما ذكرنا في البحث الاول من الدلالة على ان لكل جسم قوة يقتضي له وضعا معينا ثم في اللفظ احترازات احدها انه قال اذا خلى وطباعه ولم يقل اذا خلى وطبيعته لان مقصوده من هذا الكلام اثبات المبدأ المذكور لجميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية والاجسام الفلكية وان لم يكن لها طبيعة لكن لها طبائع والفرق بين الطبيعة والطبع مشهور وذلك ان الطبيعة تكون مبدأ الحركة ماهي فيه من غير شعور والطبع يكون مبدأ مطلقا سواء كان له شعور اولم يكن فكان الطبع اعم من الطبيعة ولما كان الامر كذلك وكان الطبع ثابتا لجميع الاجسام لاجرم ذكر الطباع ولم يذكر الطبيعة حتى يكون الحجة التي ذكرها في اثبات مبدأ المذكور عامة وثانيها انه قال ولم يعرض له من خارج تاثير غريب اراد بهذا ابطال مايقوله المتكلمون من ان اختصاص الاجسام احيازها انما كان لان الفاعل المختار خصص كل واحد منها بحيز معين فان تخصيص المختار ذلك الجسم بذلك الحيز اما ان يكون مع كون ذلك الجسم مستحقا لذلك الحيز اولا مع هذا الاستحقاق فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني كان ذلك التخصيص عارضا ممكن الزوال لان الاتفاقيات تكون ممكنة الزوال فاذا فرضنا انقطاع هذا التأثير الغريب عن الجسم وجب ان يبقى الجسم لا في الحيز وثالثها انه قال لم يكن له بد من وضع معين لا انه بين ان لكل جسم وضعا وليس لكل جسم موضع انما كان مقصوده اثبات المبدأ المذكور لجميع الاجسام ذكر الوضع دون الموضع واما قوله فاذا فيه مبدأ استيجاب ذلك فاعلم ان اثبات هذا يتوقف على بيان ان اختصاص كل جسم بوضعه وشكله المعين ليس لجسميته وهذه مقدمة بينة عند الشيخ وعلى ان ذلك ليس لامر

بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في ميعان الهواء ووجود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وههنا بحث هو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدء لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء الباردة بسبب صورة المائية فكان اثرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت فيها ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما يفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة وان لم تكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول لا استحالة في الكيف وفي الصورة ايضا ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته ولا ما يظن انه برد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا) اقول قد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل تتكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة

﴿ لا يوجد ﴾

خارج عن الجسم وذلك قد بطل بما فرض الشيخ الكلام فى الجسم الذى انقطع التأثير القريب عنه فلا جرم صحت هذه النتيجة وانما قال فيه مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل فيه مبدأ ذلك لان ماكان مبدأ الشئ يستحيل عدم ذلك الشئ عند حصول ذلك له وأمكن الجسم قد يخرج عن مكانه الطبيعى و يزول ايضا عنه شكله الطبيعى مع بقاء طبيعته فعلمنا ان الطبيعة ليست مبدأ الحصول فى ذلك الحيز ولا لحصول ذلك الشكل بل هى لذاتها طالبة لان يحصل الجسم فى ذلك المكان وان يتصف بذلك الشكل والاستيجاب عبارة عن طلب الوجوب ومعلوم ان تلك القوة ابدا طالبة لتحصيل الجسم فى ذلك المكان سواء كان حاصلا فيه اولم يكن واما قوله وللبسيط مكان واحد فالكلام فى تقريره ماص واما قوله وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه اوما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد فالمراد ما قدم واما قوله ويجب ان يكون الشكل الذى يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيأته فى مادة واحدة عن قوة واحدة فالكلام فيه ايضا قد ظهر *تنبيه* (الجسم له فى حال تحركه ميول يتحرك به ويحس به الممانع وان لم يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التى تستحيل اليها الماء البرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول وانما يكون الميل الطبيعى لا محالة نحو جهة يتوخاها البطع واذا كان الجسم فى حيزه الطبيعى لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل اليه بطبعه لا عنه وكلما كان الميل اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسرى وكانت الحركة بالميل القسرى افتر وابطأ) * التفسير * ههنا ابحاث البحث الاول ان الامرين المسمى بالميل والمدافعة مغاير للحركة وللقوة المحركة اما مغايرتها للحركة فلان الزق المنفوخ اذا حبس

لا يوجد شئ منها صرفا بل هى مختلطة من تلك الطبايع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لهما عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ماكان كامنا فيهما فيغلب و يظهر للحس بعد ماكان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيهما ماكان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ماكان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان فى ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار تخالطه و يفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثانى يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشئ عن لا شئ وامتناع صيرورة شئ شيئا آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الراى الاخير لانه اشبه بالممكن فقرر اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات قوله (فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه) اقول هذا اول استدلاله وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها فى المتسخن فالمحكوك هو الشئ اليابس الصلب الذى يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوكة منهما تحمى بل تحرق من غير نار وهو مما تغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذى يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الحار من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضى السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذى يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا قوله (واعتبر حال المسخن فى مستحصف وفى متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه) اقول وهذا استدلال ثان وهو ان المائعين المتشابهين اذا سخنا فى انائين احدهما مستحصف اى مستحكم الجرم كالنحاس مثلا

تحت الماء قسرا حتى القاسر منه بالمدافعة صاعدا مع ان هذه الحركة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة وايضا فالثقيل المسكن في الجو قسرا لا يكون فيه حركة ويكون المدافعة الى اسفل حاصلة واما مغايرتها للقوة المحركة فلان القوة المحركة سواء كانت ذات شعور اولم تكن فانها قد توجد بدون هذه المدافعة في جـ تغايرهما الثاني ان هذه المدافعة قابلة للاشد والانقص وانه متى كان الميل قويا جدا كانت ممانعته متعذرة وكانت محسوسة ومتى كانت ضعيفة سهلت ممانعتها وربما لم يكن محسوسة وذلك معلوم بالبداهة عند الاختيار الثالث هذه المدافعة قد يكون انبعاثها من طباع الجسم وقد يكون من تأثير غيره فيه فالمنبعثة من طباع الجسم قد يكون طبيعته مثل المدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ تحت الماء قسرا وقد يكون نفسانية كما اذا اعتمد الحيوان على شيء ودفعه والمنبعثة من تأثير الغير فهي المدافعة الموجودة في الحجر المرمى الى فوق بالقسر وكل مدافعة فانها توجد نحو جهة والجهات الحقيقية على ما عرفت اثنتان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهي الميل الصاعد الرابع ان الجسم اذا كان في حيزه الطبيعي لا يكون فيه ميل بالفعل لان المدافعة لزمها الحركة لولا المانع فلو وجد في الجسم الحاصل في حيزه الطبيعي مدافعة لوجب تحركه اليه مع كونه حاصلا فيه وهو محال او تحركه عنه مع انه طبيعي له وهو ايضا محال فان قيل اذا وضعنا اليد تحت الحجر وجدنا منه مدافعة مع انه في حيزه الطبيعي فنقول الحجر انما يكون في حيزه الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم الخامس اختلفوا في ان الميلين الى جهتين هل يجتمعان ام لا وصرح الشيخ ههنا بامتناعه وصاحب المعتبر جوزه واحتج من منع منه بان الميل توجه الى جهة فلو حصل في الجسم الواحد ميلان الى جهتين لكان متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال ولقائل ان يقول انكم تجوزون ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة الى جهتين احديهما بالذات والاخرى بالعرض فاذا

واثنى متخلخل اي متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المائع اوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الامتلاء من مصموم مفقود بمنع البلاغ في التسخن لمنع الفشو وفي بعض النسخ بمنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به) صمام القارورة شدادها وفدامها ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن التسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء عنه اذا لتداخل محال وليس كذلك **قوله** (واعتبر حال القمقم الصياحة) اقول وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذ ملئت ماء وشد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورتها اكثر مائها نارا او تصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب والبهائم وهي من حيل المحتالين فحدوث السخونة والبارد داخلها مع امتناع دخول النار فيها او خروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا **قوله** (وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله) وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء البارد لا تتصعد بالطبع ولا قاسرها هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فانه يتبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يتبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول ان النارية كامنة يبرزها الحك والمخضخضة من غير توالد نارية سخونة ولا) هذا هو المذهب الاخر القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد ان بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتأثير الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء حتى تظهر كيفيته ولا تلزم على ذلك استحالة **قوله** (فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضاء فيها مختلفة الباقية منها فاشية في ظاهر الجمرة وباطنه ونحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية

جوزتم ذلك فان تجوزوا كون الجسم الواحد متوجها الى جهتين اولى واحتج المجوزون بان الحجرين المتساويين اذا رمى احدهما قوي والآخر ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه القوي اسرع من صعود الحجر الآخر

ولولا بقاء الميل الطبيعي المعاوق للحركة القسرية والا لما كان كذلك وايضا فالحبل الذي يجذبه جاذبان متساويا القوة الى جهتين مختلفتين لا يخلو اما ان يقال انه ما فعل واحد منهما فعلا وهو محال لان الذي يمنع كل واحد منهما من فعله هو وجود فعل الآخر فلو لم يصدر من كل واحد من القادرين شيء لكان الفعل متعذرا على القادر من غير مانع وانه محال او يقال فعل احدهما دون الآخر وهو ايضا محال لان القادرين لما كانا متساويين لم يكن الحكم بوجود مقدور احدهما اولى من الثاني ولانه لو وجد الميل الذي هو مقدور احدهما خاليا عن الميل الاخر لكان ذلك الميل خاليا عن المعاوق وكان يجب ان يتحرك الجسم الى تلك الجهة والا لكان الموجب العاري عن العائق حاصلا مع عدم الاثر وهو محال او يقال كل واحد منهما فعل فيه فعلا ومعلوم ان الذي فعله كل واحد منهما لو خلا عن المعاوق لاقتضى تحرك الجسم الى ذلك الجانب وذلك يقتضي اجتماع المثلين ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به فاعلم انا قد بينا حقيقة الميل وانما يصح قوله له حال الحركة ميل لو ثبت ان الميل مغاير لذلك التحرك ونحن قد بينا ذلك بالحجة واما قال يتحرك به لان المؤثر القريب في الحركة عنده الميل ولكنه ما اقام على صحة هذه الدعوى دلالة اصلا واما قوله وتحس الممانع وان لم يمكن من المنع الا فيما تضعف ذلك فيه فاعلم ان المراد منه ان الجسم اذا كان فيه ميل يقتضي حركة فاذا منعه الانسان عن تلك الحركة احس بوجود ذلك الميل والاعتماد فيه وان كان متمكنا من منع تلك الحركة اللهم الا اذا كان الميل ضعيفا فانه

الا اليا في فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل) تنبيه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جرمها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم تكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان نصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حال الاستعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والالزمهم ما مر *نكتة* (اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون ذلك لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر) اقول يريد بيان ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيط شفاف لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء

لايقتضي به حينئذ واماقوله وقد يكون من طباعة فقد يحدث فيه من تأثير غيره فالمراد منه تقسيم الميل الى الطبيعي والى الغريب وقد يتأكيفية الحال فيه وانما قال من طباعه ولم يقل من طبيعته ليكون كلامه متناولا للاجسام الفلكية التي لها طباع وان لم تكن لها طبايع واما قوله يبطل

المنبعث من طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء البرودة المنبعثة عن طباعه فالمراد منه ماقررنا من امتناع اجتماع الميلين فالحجر المرمي الى فوق بالقسر لايكون فيه ميل سافل بالفعل حال حصول الميل القسري الصاعد بل اذا فني الميل الصاعد عادت الطبيعة مقتضية للميل السافل ومثاله الماء اذا حصلت الحرارة العرضية فيه فان في تلك الحالة لا تكون البرودة الطبيعية باقية ثم متى زالت الحرارة الغريبة عادت البرودة الطبيعية فكذلك ههنا واما قوله واذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لاعنه واعلم ان هذه الدلالة تدل على ان الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي لايكون له ميل عنه فاذا قلنا ولايكون له ايضا ميل اليه لاستحالة طلب الحاصل فحينئذ تتم الدلالة على انه لاميل فيه في تلك الحالة واما قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ فاعلم ان هذا الكلام فيه اشعار ما بجواز اجتماع الميلين الى جهتين في الجسم الواحد لان البطوء في الحركة القسرية اذا كان معلول الميل الطبيعي والعلة واجبة الحصول حال حصول المعلول لزم حصول الميل الطبيعي حال حصول الحركة القسرية الحاصلة عند الميل القسري

الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم مايقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث تكون النار قوية من ساير اجزائها انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لماورائها ثم قال و يقع لما فوقها ظل اي لراس الشعلة قوله (وربما كان انفراجه وتحجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لايكون لقائل ان يقول ان الشفيف للانتشار وخلافه لاستحداد الصنوبرية مستحصفة النار) هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل الشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كانا لانتشار اجزاء النارية وتفرقها هناك وعدم الشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما لايكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج راس الشعلة وتحجمه اي عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله (فبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء) فهذا هو النتيجة لما مضى قوله (واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت) اقول المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة البخر هماوقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى اخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت فليس ذلك بطفو قوله (ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا) اقول وهو كما اذا القينا شحمة في تنور مثلا مشتعل مسعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشحمة تشتعل ثم تنطفي قوله (والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار قل لانها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون ﴿ دخانا ﴾

* اشارة *

(الجسم الذي لاميل فيه لا بالفعل ولا بالقوة لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا في زمان ما مسافة وليتحرك مثلها في تلك المسافة آخر فيه ميل ما ومعاوقة فبين انه يتحرك بها في زمان الطول وليكن ميل اضعف

من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم
الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافة فيكون حركتا مقسورين ذي مما نع فيه وغير ذي ممانع فيه
متساويتي الاحوال في السرعة ۞ ١٢٥ ۞ والبطؤ هذا محال) * التفسير * المدعى ان الجسم الخالي
عن الميل ومبدأه لا يقبل حركة قسرية
لا ناقد بينا في الفصل السالف ان الميل
الطبيعي ومبدأه مانع من وجود
الميل القسري و بينا انه كلما كان
الميل الطبيعي اضعف كان الميل
القسري اقوى وكانت الحركة القسرية
اسرع فلو قدرنا جسما خاليا عن
المدافعة الطبيعية وعن مبدئها كان
الميل القسري الذي يحصل فيه
في غاية القوة فيكون تلك الحركة
في غاية السرعة فاذا عرفت ذلك
فنقول تلك الحركة اما ان تقع في زمان
او لا في زمان والقسمان باطلان فالمقدم
باطل وانما قلنا انه يمتنع وقوعها
في زمان لان ذلك الجسم اذا قطع مسافة
معينة في زمان معين فاذا قدرنا جسما
آخر يكون له ميل طبيعي فلا بد
وان يقطع تلك المسافة في زمان
اطول من الاول ويكون لاحد الزمانين
نسبة الى الآخر واذا فرضنا ميلا
اخر اضعف من الاول بحيث يكون
نسبته اليه نسبة الزمانين الاولين
وجب ان يقطع ذو الميل الضعيف
تلك المسافة في مثل الزمان الذي
قطعها عديم الميل لانه اذا كان
المقتضي لطول الزمان الذي هو
عبارة عن بطؤ الحركة هو شدة الميل
الطبيعي وكلما كان الميل الطبيعي اضعف
كان البطؤ اقل والزمان اقصر
فيلزم ان يكون الحركة مع المانع كما
لا مع مانع وهذا محال واما ان وقعت حركة عديم الميل لا في زمان فهو محال لان كل حركة توجد فلا بد وان يكون
على مسافة وكل مسافة منقسمة فيكون الحركة الى نصفها نصف الحركة الى اخرها ويكون احد النصفين قبل
الآخر وكل حركة في زمان فثبت فساد هذين القسمين ويلزم من فسادهما فساد خلو الجسم القابل للحركة

دخانا بقاءه في النار الضعيفة) اقول وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر
ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فتستحيل هواء وتنفصل الارضية عنها دخانا
ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله (وهذه
النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس) اقول
الكلام كان في المركبات ونسبتها في المزاج وانجر الى ابطال المذاهب
المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب
ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج
فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه
النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض
من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بساير العناصر
غير مرئية هو لبساطتها * تنبيه * (انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم
خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة
عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال
الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة) اقول الشيخ قد لاحظ
في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر
الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية
لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع
من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع
كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر
حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاستقصات الاربعة
واخراج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر
وانما قال اقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس
بموجود وفي قوله لتستوكره استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس
اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطاير الى الوكرة واعلم ان انكسار تضاد
الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدئها
الواحد وبسببها تستحق لان تفيض عليها صورة او نفسا تحفظها فكلما
كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدئها اشبه
واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل
مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط

عن الميل ولقائل ان يقول الحركة من حيث انهـا حركة اما ان يستدعى زمانا اولا يستدعيه والثانى باطل لان الحركة من حيث هى هى لابد وان يكون على مسافة منقسمـة فيكون نصفها حاصلا قبل حصول كلها فالحركة من حيث هى هى يستحيل خلوها عن الزمان واذا ثبت ذلك فنقول الجسم الذى فيه

ميل طبيعى اذا تحرك بميل قسرى فتلك الحركة القسرية يستدعى قدرا من الزمان من حيث انهـا حركة ويستدعى قدرا آخر من الزمان بسبب العـايق الحاصل فى ذلك الجسم وعلى هـذه التقدير سقطت الحجة لان الجسم الخـالى عن الميل لايكون لحركته من الزمان الا القدر الذى يستحقه الحركة لمـا هى هى واما الجسم ذو الميل الضعيف فانه يحصل له مع ذلك الزمان زمان آخر ازيد منه وهو الذى يستحقه بسبب ذلك الميل الضعيف وبالجملة فالمحذور انما يلزم لو جعلنا الزمان كله فى مقابلة العـائق فاما لو جعلنا بعض الزمان فى مقابلة اصل الحركة والبعض الاخر فى مقابلة العـائق لم يلزم ان تكون الحركة العـايق ثم ان سلمنا انه يلزم ذلك لكن لم قلتم انه محال فان المؤثر اذا ضعف جدا جاز ان لا يؤثر الا ترى ان نزول القطرة الواحدة من المـاء لا يؤثر فى نقر الحجر واذا اثرت القطرات الكبيرة فيه وكذلك سقوط جزء من الف جزء من خردلة من الحديد لا يؤثر فى الكسر وان كان سقوط من من الحديد يقتضى الكسر لا يقال القوة الحالة فى الجسم لابد وان ينقسم بانقسامه فالذى يخص الجزء الصغير من تلك القوة ان كانت قوية فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوية كان حال حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التى لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث قوة اولا يحدث فان لم يحدث لم يكن للجسم الكثير قوة على ذلك الفعل هذا خلف وان حدثت قوة انقسمت بانقسام المحل ويعود الكلام المذكور لا بالقول نسلم ان لحصة كل جزء من اجزاء ذلك الجسم

﴿ ما يصدر ﴾

الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشئ هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذى فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشئ بل انها انما صدرت عن فاعل الشئ بتوسط ذات الشئ وليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات محتاجة معهما الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان مباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغى ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب واقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضى كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هى اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما تتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانيـة فضلا عن الانسانيـة ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التى تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى فهى اول شئ تتعلق النفوس به ثم تلك النفوس تحتـاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصى والنوعى اولا الى عضو تحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو بعدها لان تصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها فى افعالها المختلفة المترتبة الى ان تنتهى الى جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك التشخص على التفصيل المذكور فى كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر فى كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور * النمط الثالث * فى النفس الارضية والسماوية انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما فى معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعى اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعى فبمقابل الصناعى والمعنى الذى ينضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعى الى ذى حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنها بتوسطها وغير توسطها

من تلك القوة قوة ولكنهما انما يبقى بشرط اتصال تلك الاجزاء فاما عند الانفصال فليست يساعد على بقاء حصة كل جزء من تلك القوة بل لتلك القوة حد معين فى الصغر اذا انتهت اليه يمتنع بقاؤها بعد الانقسام وعلى هذا التقدير لايمكننا القطع بصحة

لكن الحجة التى ذكرتموها كما يقتضى توقف الحركة القسرية على وجود ميل عايق عنها فكذلك يقتضى توقف الحركة الطبيعية على وجود ميل عايق عنها وبيانه ان الحركة الطبيعية لو حلت عن العايق لوقعت لامحالة فى زمان ولو وجدت مع العايق لوقعت فى زمان اطول من الاول ولكان الزمان الاول الى الثانى نسبة فلو وجد عايق نسبته الى العايق الاول نسبة زمان الحركة الخالية عن العايق الى زمان الحركة مع العايق القوى لزم ان تكون الحركة مع العايق كهى لا مع العايق هذا محال فقد بان ان البيان الذى ذكروه فى ان الحركة القسرية لا توجد بدون ميل عايق حاصل بعينه فى الحركة الطبيعية فالارض اذا تحركت بطبعها سفلا يجب ان يكون فيها ميل عايق لكن الميل العايق للحركة الى السفل لا يكون ميلا الى السفل بل الى جهة اخرى فيلزم ان يكون فى الارض ميل بالطبع لا الى السفل وذلك باطل بالاتفاق لا يقال الحركات الطبيعية لابد وان تقع فى مسافة مملوة ولابد لها من خرق اتصال ذلك الماء فتحصل المعاوقة بسبب ذلك ولاجل ذلك قلنا لولا الملا لوقعت الحركة لا فى زمان لانا نقول هذا اعتراف بان ملا المسافة كاف فى هذه المعاوقة وانه

مايصدر من افاعيل الحيوة التى هى التغذى والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذى ينضاف الى ذلك فتحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعى ذى ادراك وحركة تتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل *تنبيه* (ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشئ فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندى ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم فى نومه والسكران فى سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لاتبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاءها بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها اقول) يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذى يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لايبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هى ولايتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة فى هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اى غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شئ يؤذى وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشئ خارج عن جسده ايضا فان الانسان فى مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شئ كاعضائه الظاهرة والباطنة وككونه جسما ذا ابعاد وكحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على اطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لايمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تمحله فى اقامة البرهان عليها ثم تزييفه

لاحاجة بالجسم فى قبول الحركة القسرية الى معاوق اخر سواه وهو يبطل ما ارادوه ثم التحقيق وهو انهم جعلوا الجسم الخالى عن الميل المعاوق خاليا عن المعاوق وهو تحكم لان الميل معاوق خاص ولا يلزم من عدم معاوق خاص عدم مطلق المعاوق بدليل ان يكون المسافة مملوة عايق ايضا واذا كان كذلك لم يلزم من خلو الجسم عن الميل

خلوه عن المعاوق وايضا فالقوة المؤثرة فى تحريك الفلك على الاستدارة يلزم توقف تأثيرها فى الحركة على حصول هذا الميل المعاوق لكن ذلك باطل لان ذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل المعاوق عنها فتكون علة لامرين متقابلين معا وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جايز الزوال عن الفلك مع بقاء طبيعة الفلك لكن قبول الحركة مشروط بوجود الميل العايق فاذا كان الشرط ممكن الزوال كان المشروط ايضا كذلك فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال عندهم واعلم ان الدلالة التى ذكروها بتقدير صحتها انما دلت على ان كل مايقبل الحركة فلابد فيه من ميل عايق عن الحركة لاعلى ان كل مايتحرك فان حركته بواسطة الميل واعلم ان من وقف على ماذكرناه لم يخف عليه عبارة الكتاب *تذكير* (يجب ان تتذكرها هنا انه ليس زمان لاينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة مالاميل له ولاتكون له نسبة الى زمان حركة ذى الميل* التفسير* (اوضح اثبات زمان لاينقسم لما تمت الحجة المذكورة لان لقائل ان يقول حركة الجسم العديم الميل تقع فى زمان غير منقسم وحركة الجسم ذى الميل تقع فى زمان منقسم وعلى هذا التقدير لايكون لاحدهما الى الآخر نسبة لما عرفت فى النمط الاول ان مالاينقسم لانسبة له الى المنقسم ولما احتاج الشيخ فى تقرير هذه الحجة الى فرض نسبة لزمان عديم الميل الى زمان ذى الميل القوى لاجرم ذكر ما بينه فى النمط الاول من استحالة وجود زمان لاينقسم حتى صح له ماادعى من النسبة المذكورة * وهم وتنبيه *(ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع اووضع ولاشكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق فى ابتداء حدوثه من محدثه اواتفق له من اسباب خارجة لاتتعرى من تعاقبها اياه وضع اوشكل صار اولى كما يعرض لكل مدره

﴿ هو ﴾

لبراهينه خبط كلها لافائدة فى الاشتغال بها*تنبيه*(بماذا تدرك حينئذ وقبله و بعده ذاتك وماالمدرك من ذاتك اترى المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غيرمشاعرك ومايناسبها فان كان عقلك وقوة غيرمشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ماأظنك تفتقر فى ذلك حينئذ الى وسط فانه لاوسط فبقى ان تدرك ذاتك من غيرافتقار الى قوة اخرى والى وسط فانه لاوسط فبقى ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلاوسط ثم انظر) اقول يريد التنبيه على ان الانسان لايدرك نفسه الابنفسه لابقوة غيرنفسه ولابتوسط شئ اخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل فى جميع احوال الادراك ماهو وكذلك المدرك و بدء بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى مايدرك بوسط او بغيروسط والى مايدرك بنفسه او بقوة شئ آخر غيره وبين ان الادراك فى الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولابتوسط شئ آخر لان المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عمايغايره فبقى ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة اوالباطنة بلاوسط وعلى وجه لايتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة *تنبيه*(اتحصل ان المدرك منك اهو مايدركه البصر من اهابك لافانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت اوهو ماتدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الامن ظواهر اعضائك لافان حالها ماسلف ومع ذلك فقد كنا فى الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب اودماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الابالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شئ اخر غيرهذه الاشياء التى قد لاتدركها وانت مدرك لذاتك والتى لاتجدها ضرورية فى ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ماتدركه حسا بوجه من الوجوه ولامما يشبه الحس مماستذكره) اقول يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون امامحسوسا اوغير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن اوكله وان كان جزأ فهو اماشئ من ظواهر اعضائه اوشئ من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لوانسلخ عن ظواهر بدنه لكان

ان يكون مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى لسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لاينفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي يختص بها استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لاينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا ﴿ ١٢٩ ﴾ وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شئ فقد

هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لاتدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما تدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لاتدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لاينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شئ غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور اوحركة اوغير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به فاعلا مطلقا لاخاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به) اقول اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لمي وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ووهم الانسان لايذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فعساه ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى تثبت بافعالها واثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لايدل الا على فاعل ما غير معين ولايمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لايتأدى

يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغير المقومة لماهيته اووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعته اواسداع مخصص له اويكون اتفاقيا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب فغير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقصناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة) * التفسير * قد علمت ان المسائل التي مرت اكثرها مبني على ان لكل جسم حيزا متعينا وهذا الشك انما اورده عليه وتقريره ان يقال الجسم وان امتنع خلوه عن الحيز والوضع والشكل ولكنه لايجب ان يستحق وضعا متعينا ولا شكلا متعينا بل من الجائز ان يقال اختصاصه بالحيز المعين لاجل ان محدثه حين احدثه خصصه بحيز متعين ثم بعد ذلك ان اخرجه اما ذلك المحدث اوغيره عن ذلك الحيز الى حيز آخر حصل حينئذ في ذلك الحيز الاخر والابقي في الحيز الاول فبهذا الطريق يكون حيز الجسم متعينا ابدا وان لم يكن الجسم

مستحقا لشئ من الاحياز ﴿ ١٧ ﴾ المتعينة وايضا فاذا جاز ان لايكون حيز العنصر الواحد مستحقا لشئ من اجزاء كلية ذلك الحيز مع انه يستحيل بقاؤه في ذلك الحيز لافي حيز فلم لايجوز مثله في كلية ذلك العنصر فاذا عرف هذا في الوضع والحيز فكذا القول في الشكل والجواب عنه ان الذي يخصص الجسم بالحيز المتعين ان كان من

عوارض ذلك الجسم فان كان امراغير لازم فعند فرض عدمه وجب ان لا يختص بحيز هذا الحال وان كان لازما فلزومه لابد وان يكون لصورة نوعية واما ان كان مباينا عنه فهو اما ان يخصصه بذلك الحيز بعينه لان تخصيصه في ذلك الحيز اولى او من غير هذه الاولوية فان كان الاول فيعود الكلام في سبب تلك

الاولوية ولا ينقطع الا بانبات قوة في الجسم لاجلها استحق ذلك الحيز وهو المطلوب وان كان لامع هذه الاولوية يلزم ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ولان ذلك التخصص لو كان المرجح كان اتفاقيا والامور الاتفاقية لا تكون دائمة ولا اكثرية واما الفرق بين اختصاص كلية العنصر بكلية حيزه وبين اختصاص جزئه بجزء حيزه فقد سبقت الاشارة اليه في النمط الاول في الموضع الذي بين فيه استحالة خلو الهيولى عن الصورة والفاظ الكتاب غنية عن الشرح * اشارة * (الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة وتقبل التبديل فيهامن طباعه الا لمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل) * التفسير * كل موجود اما واجب واما ممكن واذا لم يكن واجبا كان ممكنا لا محالة وكل ممكن فله حكمان احدهما انه لابد له من علل جاعلة واسباب موجدة وثانيهما انه يكون ممكن الزوال من طباعه الا لمانع من خارج فاذا قدرنا وضع الجسم وموضعه ممكنين كان انتقال الجسم عنه ممكنا وقوله

الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضائه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال * اشارة * (هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته) يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليه من مأخذ آخر وهو الوجه الذي نثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث تصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطباع ثم من الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي تقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاستقصات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها

امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع اي لما كان ذلك الامر الزائل غير ﴿ من حيث ﴾ طبيعي امكن زواله مع بقاء تلك الطبيعة وقد عرفت ان كل جسم يكون كذلك ففيه ميل ﴿ المسئلة الخامسة ﴾ في ان الجسم المحدد للجهات متحرك على الاستدارة وفيها فصل واحد * اشارة * (الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه

التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشئ منها فهى

لعلة والنقلة عنها جائزة فالميل فى طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الوضع وذلك

على الاستدارة ففيه ميل مستدير) * التفسير * هذا الفصل مشتمل على ابحاث الاول

ان الجسم المحدد للجهات يصح عليه ان يتحرك بالاستدارة والدليل عليه انه بسيط وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة فالمحدد للجهات يصح عليه الحركة المستديرة اما انه بسيط فاذكر فى الكتاب برهانا عليه والمشهور فيه ان كل مركب فانه يصح عليه الانحلال وذلك لايتاتى الا بالحركة المستقيمة فكل مركب فلابد وان يصح عليه الحركة المستقيمة فينعكس انعكاس النقيض ان كل مالا يصح عليه الحركة المستقيمة لايكون مركبا لكن المحدد للجهات لايصح عليه الحركة المستقيمة على مامر بيانه فى هذا الباب فوجب ان لايكون مركبا والشيخ ما ترك البرهان على هذا المطلوب لانه ابطل صحة الحركة المستقيمة على المحدد وبطلان ذلك يوجب بطلان كونه مركبا بهذا الطريق فلا جرم لم يشتغل به لايقال ماالدليل على ان كل مركب يصح عليه الانحلال ولم لايجوز ان يكون حقيقة كل جزء من اجزاء ذلك المركب يقتضى ان يكون سطحه متصلا بسطح الجزء الاخر اتصالا يمتنع زواله لانا نقول كل واحد من تلك البسائط ان كان على شكله الطبيعى كان كل واحد منها كرة فلا يحصل من اجتماعها سطح متصل الاجزاء

وقد عرفت ان المحدد يجب ان يكون كذلك ولايلزم وقوع الخلاء وهو محال وان لم يكن على شكله

الطبيعى فاما ان يمكن رجوعه الى شكله الطبيعى اولا يمكن فان امكن ذلك فبتقدير وقوعه يلزم تمدد جانب

وانقباض جانب آخر وذلك يقتضى الحركة المستقيمة وان لم يمكن ذلك كان اتصال كل واحد من تلك الاجزاء

من حيث هى تلك لا يمكن ان تثبت باوصالها على ما مضى و بدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها يقتضى مبدأ ولايجوز ان يكون مبدئها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولايجوز ان يكون مبدئها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه امامطلقا او بحسب الاجتماع اوسكونه فى مكان اتفق حدوثه فيه على ماتقرر و بالجملة لايقتضى حركات مختلفة فى جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته فى جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضى السفل بل وفى نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة فى قوله يمانعه كثيرا حال حركته فى جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك فى وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه فجهة الحركة الارادية هى الفوق عند الاعياء لا تكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما فى جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لايكون الا فى حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل فى نفس حركته بارعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة فى جهة تريدها النفس ومن حركة فى مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما فى الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لاتكون الممانعة بينهما فى نفس الحركة بل فى جهتها فان الممانعة فى نفس الحركة تكون امابان تريدها النفس ولايقصدها المزاج كما فى حال الحركة عن المكان الطبيعى اويقصدها المزاج ولاتريدها النفس كما فى حال الهوى **قوله** (وكذلك

بدرك بغير جسمية و بغير مزاج جسمية الذى يمتنع عن ادراك الشبيه

الآخر بالآخر مقتضى طبايعها وكونها كرات مقتضى طبايعها ايضا لكن اتصال كل واحد منهما بالآخر ينافى كونها كرات فيلزم ان لايكون الطبيعة الواحدة يقتضى فعلين متقابلين وهذا محال فثبت ان المحدد بسيط وانما قلنا ان كل بسيط فانه يصح عليه الحركة المستديرة لان الاجزاء المفروضة فيه لابد وان يكون متشابهة في تمام الماهية وكل اجزاء هذا شأنها وجب ان يصح على كل واحد منها كل ما يصح على الاخر لان المتساويين في تمام الماهية يجب اشتراكهما في جميع اللوازم وكل جزء يفرض ملاصقا لجزئهما في حشوه اومسامتا له فانه يلزم ان يصح على سائر الاجزاء تلك الملاقاة والمسامتة واذا كان كذلك كان الانتقال جائزا على الفلك فثبت ان الفلك يصح الحركة المستديرة عليه وللقائل ان يقول قد بينا في النمط انه لادليل على ان كل ما صح على الشئ وجب صحته على مثله لاحتمال ان يكون شخصيته شرطا لذلك اوشخصية الاخر مانعة عنه الثاني انه لما ثبت صحة الحركة المستديرة عليه وجب ان يكون فيه ميل لما ثبت ان مالاميل فيه لايقبل الحركة وللقائل ان يقول هذا مغالطة صرفة لان المعلول له امكانان احدهما الامكان العائد اليه من حيث انه هو وذلك حاصل له من ذاته سواء افرض معه وجود العلة والشرط اوعدمهما والاخر الامكان الذي هو الاستعداد التام وذلك مما لا يثبت الاعند حضور القابل والفاعل ولحصول جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع فان عنيتم بقولكم الفلك يمكن ان يكون متحركا الامكان الاول فهو مسلم لكنه لايدل على وجود الميل الذي هو شريطة لوجود الحركة لان الاستدلال بكون الفلك من حيث هو هو قابلا للحركة على حصول شرط الحركة استدلال باطل وهو مثل ان يقال ان هذا القطن يمكن الاتصاف بالاحتراق ويستحيل حصوله الاعند المحرق فلما ثبت امكان الاحتراق

ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به) اقول وهذا استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضى مبدأ ولايجوز ان يكون مبدأها الجسمية المشتركة ولاالمزاج فانه كيفية ما لاتتأثر عما يوافقها في النوع فيمتنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة **قوله** (ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لايكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كلما يلحق الجامع الحافظ وهن اوعدم يتداعى الى الانفكاك) وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شئ يجمعها بالقسر حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شئ يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لايكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لايكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا اوعدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شئ هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشئ الذي صار المركب به انسانا **قوله** (فاصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك) هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدء هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء

فى القطن وجب حصول المحرق فيه بالفعل وكما ان ذلك باطل فكذا ما ذكروه وان عنيتم به كون الفلك مستعدا استعدادا تاما للحركة فهذا لا يكفى فى العلم به العلم بان الفلك فى نفسه قابل للحركة لان العلم بالاستعداد لا يحصل الا بعد العلم بحصول جميع الشرائط ومن جملة تلك الشرائط حصول الميل فاذا لا يمكن العلم بكون الفلك

ممكن الاتصاف بالحركة المستديرة امكانا تاما الا بعد وجود الميل والاستدلال على وجود الميل بامكان هذه الحركة يقتضى توقف كل واحد منهما على الاخر وهو محال فظهر ان ما ذكروه مغالطة صرفة الثالث الفلك متحرك لانه ثبت بما ذكرنا حصول الميل فى الفلك والميل قوة محركة والفلك لا عائق فيه عن قبول الحركة لما ذكرنا انه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة خالية عن العائق وجب ان يقتضى التحريك فيلزم منه القطع بكون الفلك متحركا هكذا قرره الشيخ فى النجاة فانه بعد ان اقام الدلالة على ان الجسم القابل للنقل القسرى لا بد وان يكون فيه ميل قال فقد بان وصح ان كل قابل حركة ففيه مبدأ ميل الى جهة بالطبع واذا هذا الجسم قابلا لتحريك ففيه مبدأ ميل وليس الى الاستقامة فهو الى الاستدارة فهو بالطبع متحرك على الاستدارة وهذا لفظه فيها ولقائل ان يقول انهم انما اقاموا الدلالة على ان كل ما يقبل الحركة القسرية فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لا على انه لا بد فيه من ميل يقتضى الحركة فكيف يجوز الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا لا يقال ذلك الميل العائق لا يكون ميلا الى السكون

والا لكان ذلك الوضع اولى بالفلك من غيره وهو باطل على ما مر ولا الى الحركة المستقيمة لان ذلك محال كما مر فوجب ان يكون ميلا الى الحركة المستديرة الى جهة اخرى واذا كان كذلك فقد وجد ما يقتضى كون الفلك متحركا على الاستدارة فيجب كونه متحركا بالاستدارة لانا نقول حاصل هذا الكلام ان الميل

البدن اقدم من تصرفه فى البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التى هى اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التى هى مبادى الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا فى جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى ان يبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هى المزاج على ماذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها عن مبدئها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والان تقولون ان النفس التى هى صورة للحيوان جامعة لاستقصاته والجامعة للاستقصات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال فى رسالته المسماة على اجوبة مسائل المسعودى واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر فى بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى فى تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ فى الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس فى الشفاء النفس التى لكل حيوان هى جامعة استقصات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو تصلح معه ان تكون بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى فقول الشيخ فى الشفا والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح

العائق من الحركة لابد وان يكون مقتضيا لحركة اخرى لكن كما ان هذا عائق عن الحركة الاولى فعله الحركة الاولى عائق لهذا الميل عن التحريك واذا كان كذلك امتنع الاستدلال بمثل هذا الميل على وجود الحركة لاحتمال ان يتعوق كل واحد منهما بالآخر ويبقى الجسم خاليا عن

الحركة ثم لئن سلمناه ذلك لكنه يقتضي ان يكون جميع البسائط العنصرية متحركة بالاستدارة وطبعا عنها لانها اذا كانت بسائط كانت الحركة المستديرة عليها صحيحة على ماقررناه وكان الميل المستدير فيها موجودا فكانت مستديرة بالطبع وذلك باطل لانها عند هم مستقيمة بالطبع والجسم الواحد لايجتمع فيه الميل المستقيمة والمستديرة معا ولئن سلمنا ذلك لكن الفلك كما ان الاخر المفرضة فيه من المشرق الى المغرب متساوية في الماهية فكذلك الاجزاء المفرضة من الشمال الى الجنوب متساوية فلوزم من البسائط صحة الحركة لزم ان يصح على الفلك ان يتحرك من الشمال الى الجنوب بل يلزم ان يصح بجميع الحركات المختلفة عليها وان لايكون بعضها اولى من بعض لان جميع الدوائر المفترضة فيه متساوية وكما صح في الجزء المعين ان يقوم مقام الجزء الآخر في سمته فكذلك يصح على سائر الاجزاء ذلك واذا كانت تلك الحركات ممكنة لزمه ان يحصل فيها صور لانها به لها الى جهات مختلفة ثم انه ان لزم من وجود الميل وجود الحركة لامحالة لزم كون الفلك متحركا بالحركات المختلفة وهو محال وان لم يلزم ذلك لايمكن الاستدلال بالميل على وجود الحركة فيها هذا جملة الكلام في هذا الموضع فان قيل لما بقيتم ﴿ المضافة ﴾ الاستدلال بالميل على كون الفلك متحركا فهل في البحث عن مسائل الميل فائدة آخرى قلنا نعم فانا نعرف بالدلالة العقلية وجوب انتهاء كل الحركات الى حركة مستديرة سرمدية فاذا عرفنا ان الحركة لايوجد بدون الميل استدللنا

ههنا ومانقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما تجرى امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها ومانقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هنالك الى ان يصير مستعد القبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء فتضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك المصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها بهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ماتقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة او يصدر عنها مع جميع ماتقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها لها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان تشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدء الحرارة النارية الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدء الافعال النباتية وتجمرها كمبدء الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع مع الاجزاء

بتلك الحركة المستديرة على وجوب ميل مستدير ثم تبين ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان ثم تبين ان كل مايصح عليه الكون والفساد لابد ان يكون فيه ميل مستقيم فبهذا الطريق نعرف ان الجسم الاول لايصح عليه الكون والفساد

ولنرجع الى شرح المتن اماقوله الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه فالمراد منه ظاهر وقد عرفت انه لايمكن اثبات ذلك الابعد بيان انه غير مركب وقوله ليس بعض اجزائه التي تفرض اشارة الى ذلك لانه لوكان مركبا لكانت اجزاؤه غيرفرضيته بل يكون حاصلة بالفعل سواء وجد الفرض اولم يوجد وانما ذكر الوضع والمحاذات ولم يقتصر على احدهما لان الوضع هو هيئة للكل وقد علمت ان هذه الهيئة معلولة لنسبة اجزاء ذلك الكل الى امور خارجة عنه لكن نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه هي المحاذاة ولما كان القول بجواز تبدل وضع الفلك مبنيا على جواز تبدل محاذات اجزائه لاجرم عقب ذكر الوضع بذكر المحاذات تنبيها منه على ان علة جواز تبدل المحاذاة واماقوله فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشئ منها فتقريره مامر في فصل الذى قبل هذا الفصل من ان الجسم اذا وجد على حال غير واجبة لحصوله عليها من الامور الامكانية وتقبل التبدل من طباعه واماقوله فالميل في طباعه واجب فتقريره مامر من ان كل جسم قابل للحركة ففيه ميل واماقوله وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الوضع وذلك فالبحث عنه ماذكرنا انه يحتمل ان يكون المطلوب الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا وان لايكون كذلك بل يكون اثبات هذا الميل فقط * المسئلة السادسة * في كيفية الحركة المستديرة للفلك المحدد وفيه فصلان * تنبيه * (انت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب نسبة امالى شئ من خارج واما الى شئ من داخل فاذا كان الجسم اولا ليس مما يتحدد جهته ووضعه لمحدد من خارج

المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ فهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين اوشيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شئ اخرهو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن اونفسا اخرى * اشارة * (فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق) يريد بيان ان الجوهر الذى اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هوشئ واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل من الاخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشئ الذى تصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذى يدرك فيه وذلك بديهى وهو الذى اذا اصابه وهن اوعدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك تجربى ثم قال وهو انت على عند التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك اوبعقلك وان مزاجك يبقى مادمت باقيا ولوعمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بسويعات فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لاتشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان تبين لك بنوع من البيان قوله (وله فروع من قوى منبثة في اعضائك) اقول وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشئ والغضب على شئ والدفع لشئ والجذب لاخر وهي من حيث تكون مشتهية لاتكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما يمنعها عن الاشتغال بالاخر فاذن هي مبدء الاشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث هي لاتفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت البدن قوله (فاذا احسست لشئ من اعضائك شيئا او تخيلت اواشتهيت اوغضبت القت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار اذعانا مابل عادة وخلقا تمكنا من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات) اقول هذا بيان كيفية تأثر النفس

محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل) * التفسير * قال رضي الله عنه لما بين ان المحدد يصح عليه تبدل
الوضع على سبيل الاستدارة وقد عرفت ان الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض
وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فاذا التبدل في الوضع لا بد وان يكون بسبب

الاجزاء في نفسها وتبدل نسبها الى الامور الخارجة عنها لكن الاول محال لاستحالة الخرق على الفلك فتعين الثاني وذلك الجسم يستحيل ان يكون خارجا عن الفلك لانه جسم خارجا عنه فبقي ان يكون ذلك الجسم فيه (* تنبيه *) وانت تعلم ان تبدل النسبة للمتحرك قد يكون عند المتحرك وقد يكون للساكن والمتحرك فيجب ان تكون عند الساكن *الشرح* كون الجسم متحركا يعقل ولا يحس به الا اذا عرف تبدل نسب اجزائه الى اجزاء غيره وكذلك متى لم يحس تبدل النسب لا يحس بالحركة وهذه القاعدة مقررة في باب الحس والمحسوس من الملخص فاذا كان كذلك وجب ان يقاس اجزاء الفلك المحدد الى اجزاء جسم آخر يتبدل النسب التي بين اجزائه واجزاء ذلك الجسم الى حركته فنقول انا اذا نسبنا الساكن الى الساكن لم يتبدل النسب التي من اجزائهما البتة واذا نسبنا المتحرك الى الساكن تبدلت النسب لامحالة فاذا عرفت في احدهما كونه ساكنا لعينت الحركة للآخر مثاله اذا نسبنا السماء الى الارض ورأينا جزأ من الفلك تارة على سمت الرأس وتارة لا كذلك ثم علمنا وقوف الارض علمنا بالضرورة كون الفلك متحركا واذ نسبنا

المتحرك الى المتحرك ولذلك توجب تبدل النسب تارة ولا توجبه اخرى اما الاول فكما اذا نسبنا الافلاك بعضها
الى بعض فان نسب اجزائها يختلف ولذلك يحصل للكواكب الاتصالات المختلفة واما الثاني فان الكرة متى تحركت منطقتها
وسائر الدوائر الموازية للمنطقة وحركة المنطقة اسرع من سائر الدوائر وكل ما كان منها اقرب الى المنطقة كان

ملايم

عن البدن وهو ان تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا مادامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثرا حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله (وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدي فتعرض فيه هيئة ما عقلية فتنفعل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر اليك اذا استشعرت جانب الله عزوجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك) وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية قوله (وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والاستشاطة غضبا من نفس بعض) اقول هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها *اشارة* (ادراك الشئ هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي) لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مطالبين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن تلك الحركة اولا وعكس ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى

اسرع مما هو ابعد منه فتلك الدوائر تتحرك حركات مختلفة مع ان النسب التي بين اجزائها محفوظة ابدا واذا عرفت ذلك فقوله وانت تعلم بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك يعني اذا كان المحوي متحركا فان الحاوي لوكان ساكنا تبدلت النسب لا محالة واما ان كان متحركا فتارة تتبدل وتارة لاتتبدل على ماينناه واذا كان التبدل حاصلا سواء فرض ساكنا او متحركا امتنع الاستدلال بهذا التبدل على كونه متحركا واما قوله فيجب ان يكون عند ساكن معناه انه لما ثبت فساد ذلك القسم وجب ان يقاس الفلك الى جسم ساكن حتى يمكن الاستدلال بتبدل ما بين اجزائهما من النسب على كون الفلك متحركا ولقائل ان يقول لما عرفت بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للمتحرك فكيف تقول بان تبدل النسبة للمتحرك يجب ان يكون عند ساكن ليس ان ذلك لايحصل الا عند الساكن بل معناه ان ذلك واجب الحصول عند الساكن وان كان قد يجب حصوله ايضا عند غير الساكن * المسألة السابعة * في امتناع الكون والفساد على الفلك وفيها فصول ثلثة * اشارة * (الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر وان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها وان كان في المكان الذي اليه بحسبها فقد كان زاحم قبل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فوجد بجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو فيما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم) * التفسير * الجسم المحدد لايصح عليه الكون والفساد لانه لو صح عليه ذلك لكان فيه ميل مستقيم والتالي محال فالمقدم محال اما بيان الشرطية فالمقصود من هذا الفصل ذلك وتقريره ان الجسم

ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لاتقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة لاتكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا اولا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله وهو ان يكون حقيقته متمثلة متناول للامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر متمثلا عنده بنفسه اوبمثاله والادراك تعرض له اضافتان احداهما الى ذي ادراك والثاني الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك والتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لاتلتفت النفس اليه لايكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لابان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل ويجوز ان يكون ايضا الحصول في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس اولم تكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لايكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها اولم تكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو

الصورة وتحدث فيه صورة اخرى فان تلك الصورة الاولى فساد للجسم الذى تلك الصورة كانت صورة له وحصول الصورة الاخرى كون للجسم الذى تلك الصورة الحادثة صورة له وايضا فالجسم حين كان موصوفا بالصورة السابقة كان مستحقا لمكان معين واذا زالت عنه تلك الصورة وحدثت فيه صورة اخرى صار مستحقا لمكان آخر معين لاستحالة ان يستحق المكان الواحد جسمان مختلفان بالطبع فاذا عرفت ذلك فلنذكر البرهان على المطلوب فنقول كل جسم يتكون فاما ان يكون تكونه فى مكانه الطبيعى اولا فى مكانه الطبيعى فان كان لافى مكانه الطبيعى وجب ان يتحرك بطبعه الى مكانه الطبيعى بالاستقامة وان كان فى مكانه الطبيعى فذلك الجسم قبل حدوث تلك الصورة فيه كان موصوفا بصورة اخرى وهو فى ذلك الوقت ماكان ذلك المكان مكانا طبيعيا له لما بينا ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان مختلفان بالطبع فذلك المكان فى ذلك الوقت كان قد حصل فيه جسم غير ملايم له وحين حصول غير الملايم فيه لا بد وان يكون قد خرج عنه ماكان ملايما له وذلك الملايم الخارج لابد وان يكون طالبا العود اليه بحركة مستقيمة فاذا الجسم الذى كان ملايما له لابد وان يكون ذا ميل مستقيم والجسم الذى حدث الآن فيه ايضا ملايم له وقد عرفت ان الجسمين المختلفى الطبيعة لا يمكن ان يلايما مكانا واحدا فاذا الجسم الذى حدث الآن مساويا فى تمام الماهية للجسم الذى ثبت انه يصح عليه الحركة المستقيمة وحكم المثلين واحد فاذا ثبت فى بعض مايلايم هذا المكان صحة الحركة المستقيمة عليه وجب على كل مايلايمهما صحتها عليه فثبت ان كل كائن فاسد فانه يصح عليه الحركة المستقيمة ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم القابل للكون والفساد له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم

حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان تكون تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك اويكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثانى فقال بعد ذكر القسم الاول فتكون حقيقة مالاوجود له بالفعل فى الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثنى عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التى لاتمكن اذا فرضت فى الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات ليبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لاتحقق اصلا اذ لاحقيقة لها فى الخارج ولما كان مماتدرك علم انها موجودة لافى الخارج بل عند المدرك وفيما لايباينه فبابطال القسم الاول يتحقق الثانى واشار الى ذلك بقوله وهو الباقى والمثال فى قوله اويكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التى لاتحتاج الى الانتزاع من الشئ الذى لو كان فى الخارج لكان هو فهذا بيان ماقاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا فى ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لالخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لايكون ماليس بموجود فى الخارج مدركا وان لايكون ادراكا ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف ولا ينبغى ان يعرف وهو الحق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التى وقع القوم فيها واعلم ان ماذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال فى تعريف الحركة مثلا انه حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذى يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقايق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا حالها اهى بالتساوى فى تلك الاشياء ام بغير التساوى وكيف نسبتها الى مايتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين فى الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات

مكانا مخصوصا فقد علمت حقيقة الكون والفساد وايضا فالجسم اذا زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة اخرى فانه يقال لهذا الثانى انه حدث عن الاول مثل ان الجسم اذا زالت عنه الصورة المائية وحدثت فيه الصورة الهوائية فانه يقال الهواء انه يكون عن الماء و يقال للماء الفسد الى الهوا واذا عرفت ذلك فلما قيل ان يفسد الى الهواء الذى يكون عليه مكان وهو مكان الماء و بعد هذا الكون والفساد مكان اخر وهو مكان الهواء واما قوله ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فاعلم ان ذلك انما كان لاجل انه ثبت ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان واما قوله فان كان حصول الصورة الثانية له فى مكان غريب بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذى بحسبها معناه ان الصورة الهوائية ان حدثت فى الجسم حال كونه فى غير حيز الهواء فبعد حدوث الصورة الهوائية فيه كان غريبا عن حيز الهواء وكان قد زاحم الهواء لا محالة حتى اخرجه عن حيزه ولا شك انه متى خرج ذلك المزاحم عن حيز الهواء فان الهواء يعود اليه بميل مستقيم فاذا الجسم الذى هو متمكن بالطبع فى حيز الهواء قابل للنقل المستقيم فالجسم الذى حدث الآن فيه ايضا يجب ان يكون قابلا للنقل المستقيم لان هذا الجسم ان كان مخالفا للجسم الاول كان المكان الواحد يستحقه جسمان مختلفان وان كان مماثلا للاول والاول يصح عليه الحركة المستقيمة فهذا الجسم ايضا يصح الحركة المستقيمة عليه ويجب ان تعلم انا انما فرضنا الكلام فى الماء والهواء تفهيما لعبارة الكتاب بالمثال والا فالبرهان مطرد فى الكل *وهم وتنبيه* (فان تشككت وقلت تكون ذلك المتكون لضيق الجسم الذى انتقل الى صورته بالكون فقصد او وجدت لوعيته ان يقع خارج مكانه فان الضيق ليس هو المكان مل الجسار) * الشرح هذا الشك متوجه على المقدمة

الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هى الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام فى ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ماقالته الحكماء كما سيجيء بيانه فى موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلابد من امر فى الخارج وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك و بينه حتى يكون الادراك اضافة و بان الصور المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغايبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء فى الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصورة ماهى مطابقة للخارج وهى العلم ومنها ماهى غير مطابقة للخارج وهى الجهل واما الاضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها فى الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثانى ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المدفضة لانفسها موجودة فى الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة فى جسم غائب عن المدرك ليس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة فى آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع فى مادة الجسم الذى هو آلة الادراك او فى القوة المدركة الحالة فيه اللذين لا حظ لهما فى الصغر والكبر من حيث ذاتيهما اولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح فى المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان فى الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فجرد الاستبعاد الذى ادعاه لا يقتضى بطلانه على ان هذه الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية مافى الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة فى الرطوبة الجلدية والتخيل يكون بانطباع صورة فى الالة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على ساير الادراكات الجسمانية والعقلية ولا فى الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من ذهب مذهب الشيخ ابى البركات فى القول بان الصورة المتخيلة تنطبع فى النفس ولولا ان هذا البحث خارج

التي تقي الجهة عليهما وهي قوة حصول الصورة اما ان يكون في مكانها الطبيعي اولا في مكانهما الطبيعي وذلك ان يقال ان حصول تلك الصورة يكون في موضع ملاصق لمكانه الملايم والجواب عنه ظاهر لان موضع الملاصق ان كان موضعا يتحرك الجسم بطبعه اليه فهو المكان الملايم وان كان يتحرك الجسم عنه بطبعه فهذا المكان هو غير الملايم ولا يمكن ان يكون بين هذين القسمين قسمة اخرى وبالحقيقة ما يلاصق المكان الطبيعي ليس بمكان طبيعي بل جاره وجار الشئ غير ذلك الشئ * اشارة * (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجيها الى شئ وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا بد أ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم تفسد اليه او تفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فمن عدم واليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا ينمى ولا يستحيل استحالة يؤثر في الجوهر كتغير الماء المؤدي الى فساده) * الشرح * هذا الفصل يشتمل على مسائل بعضها مقدمة في اثبات البعض واولها بيان انه يستحيل ان يجتمع في الجسم الواحد ميل مستقيم ومستدير لان الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة و يستحيل ان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها وثانيها ان الكون والفساد على الفلك محال لانه لو صح الكون والفساد عليه لكان الميل المستقيم موجودا فيه على ما تقرر في الفصل السالف لكن ذلك محال لان الميل ﴿ فيه ﴾ المستدير موجود فيه اما في المحدد فالبرهان المذكور واما في غيره فبالرصد لانا نشاهد حركات مستديرة للكواكب ولا يمكن ان يكون ذلك الكواكب نفسها على ما سيأتي فلا بد وان يكون للفلك واذا كانت الافلاك متحركة بالاستدارة

عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانها ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشئ فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشئ للشئ يقع بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر للحاضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا للشئ على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدرك السواد ومنها قوله وايضا اوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قايما في جسم واعتقدنا حلول السواد

ففيها ميول مستديرة وقد ثبت ان الميل المستدير والمستقيم لايجتمعان فاذا يستحيل الكون والفساد على الافلاك
فاذا ان كان لها كون وفساد ففي عدم واليه ولقائل ان يقول انكم قد دللتم على ان الميل المستقيم والمستدير لايجتمعان

وبهذا القدر لايحصل مطلوبكم لان لقائل ان يقول جوزوا ان يكون طبيعة الفلك يقتضي الميل المستدير بشرط الحصول في الحيز الطبيعي ويقتضي المستقيم بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي كما انكم تقولون طبيعة كل عنصر يقتضي الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول في الحيز الطبيعي واذا كان كذلك فالفلك فيه مبدأ ميل مستقيم بمعنى ان صورته النوعية صورة يقتضي الميل المستقيم متى اتفق تكونه في خارج حيزه ويقتضي الميل المستدير متى اتفق تكونه في حيزه فاذكرتموه من الحجة لايبطل هذا الاحتمال ومتى لم تبطلوا ذلك لم يتم دليلكم على ان الفلك ليس بكاين ولا فاسد هذا في الافلاك المحدد واما في سائر الافلاك ففيها سؤال آخر وهو انا لانسلم ان فيها ميلا مستديرا لان دليلكم في ذلك مبني على بساطة الفلك والدليل على بساطة الفلك انما تجري في المحدد لافي غيره والذي ذكرتموه من ان الكواكب متحركة بالاستدارة فلم لايجوز ان يكون الكواكب متحركة في جرم الفلك سابحا فيهما وانتم انما تبطلون هذا باستحالة الخرق على الفلك وستبين انه ليس لكم دلالة على استحالة ذلك فيما عدا الفلك المحدد من الافلاك وثالثها ان الخرق والنمو والاستحالة المؤدية الى زوال الصورة محال اما ان الخرق محال فلان الخرق انما يكون لحركة كل واحد من الاجزاء المخترقة على الاستقامة وذلك على الفلك محال ولكن على هذا التقدير لايكون امتناع الخرق على الفلك مبنيا على امتناع الكون والفساد عليه وعبارة الكتاب يشعر بذلك فلعل الوجه فيه ان يقال الفلك بسيط والخرق عبارة عن الانفصال وقد بينا في باب الهيولى

فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا وذلك يدل على ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما يجيء بيانه لم نتشكك في ذلك ومنها قوله اذا كنا نعقل ذاتنا نفس ذاتنا على مايقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لايكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ايضا ان لايكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لاتنقطع مادام المعتبر يعتبر واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب مامر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في الالة وههنا الادراك لايحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين اوغيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لاشك ولانزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك

ان المتصل اذا صار منفصلا فانه لابد وان تفسد الجسمية التي كانت ويتكون جسميتان اخريان فيكون الخرق
متضمنا للكون والفساد واما انه يستحيل عليه النمو فلان النمو عبارة عن ازدياد الجسم في مقداره بسبب نفوذ اجزاء شبيهة به فيه
وذلك يقتضي فرق اتصال النامي وقد بينا ان ذلك يتضمن الكون والفساد واما انه يستحيل الاستحالة
المؤدية الى فساد الجوهر وهو ظاهر
اعلم ان هذه الاحكام انما يمكن
اثباتها بالادلة المذكورة في الفلك
المحدد فاما في غيره فلا والاعتبار
الصحيح تحقق ما قلناه هذا آخر الكلام
في الاجسام الفلكية * القسم الثاني *
في الكلام في الاجسام العنصرية
وفيه ثمان مسائل (المسئلة الاولى)
في عدد الاسطقسات وفيه فصلان
* تنبيه * (الاجسام التي قبلنا
نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل
مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتخدير
ومثل طعوم وروائح كثيرة وقوى
مهيئة نحو الانفعال السريع
والبطيء مثل الرطوبة واليبوسة
واللين والصلابة واللزوجة والملاسة
ثم اذا فتشت واجدت التأمل وجدتها
قد تعرى عن جميع القوى الفعالة
الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي
يستبرد بالقياس الى الحار ويسخن
بالقياس الى البارد وعنى بهذا انك
تجد في كل باب منها اذا اعتبرته
ان جسما يوجد عديما لجنسه مثلا
يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم
او وجدته متهيأ الى الحرارة والبرودة
مثل اللدغ او التخدير وكذلك الحال
في الهيآت المعدة الى الانفعال
فان التفتيش يلزم اجسام العالم
التي تلينا رطوبة اويبوسة لانها اما
ان تسهل تفرقها واتصالها وتركها
للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او تصعب فتكون يابسة واما التي لا يتكن فيهما ذلك اصلا فلغيرها
من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرى عنها جسم اوينتهي الى هاتين اعني اللين والصلابة
واللزوجة والهشاشة وغير ذلك) * التفسير * قال الشارح رضي الله عنه وارضاه لما فرغ من الكلام

والادراك هو منشاء هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره
من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية
مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما
في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول
دون الثاني فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها
فاقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد
لكفاية لمن احذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب
* تنبيه * (الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا
عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب
عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان
الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش
غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع
وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهية انسانيته
والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب
المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه
ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال
الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها
لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل
صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة
باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها كانه عمل بالمحسوس عملا جعله
معقولا) لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها
وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك
الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به
محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض
ذلك لاينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه
فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن
في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعاني غير المحسوسة من
الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة
لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من

في اجرام السموات شرع بعد ذلك في الكلام على الاجسام العنصرية وذكر في هذا الفصل القوى الاولى التي بها يتم الفعل والانفعال من الاركان واعلم ان الشيخ عد ههنا قوى كثيرة وجعل بعضها مهيأة نحو الفعل وجعل بعضها مهيأة

نحو الانفعال فيجب علينا ان نتكلم في امور احدها في حقيقة القوة وقد مضى الكلام فيها وثانيها ان نتكلم في القوى المهيأة للفعل والقوى المهيأة للانفعال واعلم ان القوة ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعلة للانفعال بل الفاعل هو الذات التي قامت القوة بها وكذا المنفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحترقة هو القطن لا القوة القائمة به ولكن تهيؤ الذات اما للفاعلية اوالانفعلية لابد وان يكون لاجل هذه القوى القائمة بها فهذه القوى تكون مهيئة للذوات نحو الفعل والانفعال اى يكون عللا لتهيؤ الذات الفاعلية اولتهيؤها للمنفعلية فهذا هو المراد من القوة المهيأة نحو الفعل والقوة المهيأة نحو الانفعال وثالثها تعريف القوى المذكورة في هذا الموضع اما القوى الفعلية فست * الحرارة *والبرودة *واللدغ * والتخدير *والطعم *والرائحة * واما الانفعالية فست ايضا * الرطوبة *واليبوسة * واللين* والصلابة *واللزوجة *والهشاشة* فنقول ذكر الشيخ في الحدود ان الحرارة كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليله وتصعيده اللطيف واعلم ان التخلخل قد يعنى به رقة القوام فحينئذ يكون من باب الكيف والتكاثف المقابل له الغلظ وقد يعنى به انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب وهو من باب الوضع فيكون التكاثف المقابل له هو اجتماع الاجزاء وخروج الجسم الغريب عما بينها ثم ان الحرارة لما كان من شانها التلطيف والترقيق كما نت مفيدة

حيث هو شئ اخر سواء اخذ وحده اومع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيأت وكون المدرك جزئيا والثانى مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لايدرك مايدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان تقع على كثيرين ولان لاتقع الاعلى واحد وانما تختلف في ذلك بانضياف معان غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعنى ولا يلزمها شئ من تلك المعانى من حيث ماهيتها فالمعنى الذى ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا لايباين عمروا بالانسانية ولاباقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بتشخصه المادى ثم ماتستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غيرتام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لاتكون غريبة عن الماهية وايضا لاتكون بحيث يمكن ان تزال وايضا لاتكون مثل هذه الغواشي عند مايكون الشئ محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضع تكون جزئية وكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس عوارض غريبة لاتنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لايمكن ان تكون جزأ من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذا تلك الصورة ليست بمجردة ولا يشترك فيها واجاب بان الانسانية

التخلخل الذى من باب الكيف ومن حيث انها يجمع بين المتشاكلات ويفرق بين المختلفات فهى بغيد التكاثف الذى من باب الوضع الذى هو عبارة عن اجتماع الاجزاء الوحدانية الطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها وذكر فى تعريف البرودة انها كيفية فعلية يفعل جميعا بين المتجانسين وغير المتجانسين بحصرها الاجسام بتكثيفها

وعقد هذين اللذين من باب الكيف ثم قال او يجب ان نسقط من الحدين ما اوردناه تفهيم اللفظ المشترك ونستعمل الباقى ولقائل ان يقول انتم قد ذكرتم فى المنطق ان من جملة الاغاليط فى الاقوال الشارحة تعريف الشئ بما هو اخفى منه ومعلوم ان العلم بحقيقة الحرارة اجلى من العلم بكونها جامعة للمجانسات ومفرقة للمختلفات ومحدثة للتخلخل الذى من باب الكيف والتكاثف الذى من باب الوضع فان كل احد ببديهة عقله بل كل حيوان بمقتضى حسه يفرق بين الحار والبارد ويميز بين الحرارة وغيرها واما الافعال التى ذكرتموها للحرارة فانا لانعلم حصولها عقيب ملاقاتها للاجسام الابعد التعب العظيم فى استقراء احوالها وتتبع جزئياتها ثم ان الاستقراء لا يفيد العلم بانه جزء ان يحصل عقيب ملاقاتها هذه الاثار ثم بعد القطع بذلك لايمكن القطع باستناد تلك الاثار الى الكيفية القائمة بجسم النار مثلا الابعد القدح فى الفاعل المختار وبيان انه لايجوز ان يكون حصول هذه الاثار عقيب ملاقاة النار لان الفاعل المختار اجرى العادة بخلق تلك الاثار عقيب ملاقاتها ومعلوم ان اثبات كل واحد من هذه المراتب يستدعى بحثا دقيقا ونظرا طويلا فكيف يجوز ان يجعل ذلك معرفا لحقيقة الحرارة التى كل من له حس سليم يدركها ويميز بينها وبين كل ماعداها واما

الطعوم والروائح فلما عجزوا ان يذكروا لكل واحد منها اثرا خاصا اعتقد وابسبب ذلك ان حقايق ﴿ الا ﴾

الطعوم والروائح غير معلومة لهم وهذا خطأ بل التحقيق فى هذا الباب ان يقول لاشك ان التعريف يستدعى كون المعرف مجهولا والمعرف معلوما ولا يجب ان يكون العلم بكل شئ مستفادا من العلم بشئ آخر والالزم الدور

المشتركة الموجودة فى الاشخاص فى نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم كلى مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم فى ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخرون اذلم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان فى العقد صورة كلية مجردة وليس الامر على ماظنوه بل التحقيق على ماذكرناه واقول الانسانية التى فى زيد ليست بعينها التى فى عمرو فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هى متناولة لهما ليست هى التى فى كل واحد منهما ولاهى فيهما معا لان الموجود منها فى احدهما حينئذ لايكون نفسها بل جزأ منها فهى انما تكون فى العقل فقط وهى الانسانية الكلية فهى من حيث كونها صورة واحدة فى عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التى هى طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لوكانت فى اى مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اى واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل فى عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فتكون تلك الطبيعة التى انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكفوفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به فى شئ آخر ويدرك به شئ اخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه وتدرك نفسه فاذن الصورة التى ذكر هذا الفاضل حالها ههنا هى الطبيعة الانسانية التى ليست فى الحقيقة كلية ولاجزئية واما التى سماه المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون فى ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ماقاله فى مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لاتوجد فى الخارج **قوله** (واما ما هو فى ذاته برئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التى لاتلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله من جانب ما من شانه ان يعقله) اقول الشئ الذى لايتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شئ من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح ان لوازم الماهية ليست من الغواشى الغريبة فذلك الشئ لايمكن ان يتكثر

اوالتسلسل بل لابد من الانتهاء الى تصورات بديهية فطرية غنية عن الاكتساب واولى الاشياء بذلك ماهية الانسان في نفسه كالمه والذاته وكشهوته وغضبه اويدركه بحواسه كمدركات الحواس الخمس فان ماهية كل واحد من هذه الامور يكون متصورة لكل احد تصورا فطريا بديهيا فلا حاجة الى تعريفه بل لا يمكن لانه هواخفى منها

الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لايحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لامن جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا لتصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشئ من شانه ان يكون ايضا عاقلا بذاته كما سيجئ بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخر اعني مما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه مما يبينه بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كخشب السرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل ماهية معقولة لانا في تعقلها نعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هي بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لاغير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصورة المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هي الهيولى لاغير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان تؤخذ من حيث هي كذلك وحينئذ لايكون شئ منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشئ معقولا واما كون الشئ عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته

وبما تساويا والامران باطلان فعلمنا ان التعريفات التي ذكروها للحرارة والبرودة وغيرهما تعريفات باطلة لاذكرهم لهذه الاثار للحرارة والبرودة افادهم زيادة معرفة الماهيتها وانجرهم عن ذكر اثار صادرة عن الطعوم والروايح يمنعهم عن الاحاطة بحقايقها فهذا شئ التحقيق في هذا الباب واما اللدغ والتخدير فاعلم ان اللدغ منسوب الى الحرارة والتخدير الى البرودة وذكر في القانون ان اللادغ هو الذي له كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متفاوت الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد وذكر في المخدر انه البارد الذي يبلغ من تبريده للعضو الى ان يصير جوهر الروح الحاملة اليه قوة الحس والحركة باردا ومزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية فهذا شرح ما اورده من القوى الفعلية واما القوى الانفعالية فمنها الرطوبة وذكر في الشفا انها في المشهور عبارة عن البلة اى كون الجسم بحيث يلتصق بالغير وهو باطل فان الجسم كلما كان ارطب كان اقل

التصاقا بالغير فان الماء الصافي جدا اذا غمس الاصبع فيه ما كان يلتصق منه بالاصبع اقل مما يلتصق من الماء الغير الصافي او الدهن الى العسل فعلم ان الالتصاق ليس خاصية الرطوبة ولما بطل هذا الاعتبار لم يبق للرطوبة الا سهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها فيكون رسمها انها الكيفية التي بها يكون الاجسام

سهلة القبول للاشكال الغريبة سهلة الترك لها واليبوسة هي الكيفية التي تكون بها الجسم عسر القبول للاشكال الغريبة
وعسر الترك بعد قبوله لها ولنا ان يقول الاستدلال على ان الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل
القبول للاشكال اوعن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير استدلال
في امر لفظي لان هذين الامرين اعني
سهولة قبول الاشكال وسهولة
الالتصاق بالغير امران متغايران
في ما هيتهما ولا ينكر هذا التغاير
اصلا فلا يبقى ههنا الا النزاع
في اطلاق لفظ الرطوبة على واحد
منهما وذلك لا يفيد فائدة علمية بل
الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط
باليابس افاده الاستمساك عن التشتت
ومعلوم ان ذلك لا يحصل الا اذا
جعلنا الرطوبة عبارة عن البلة
الا ترى ان الهواء اذا اختلط بالتراب
اليابس جدا فانه لا يفيده استمساكا
عن التشتت وايضا اتفقوا على ان النار
يابسة مع اتفاقهم على انها الطف
الاجسام وارقها قواما فان الجمود
والتكاثف خاصية البارد والسيلان
خاصية الحار فلما اتفقوا على يبوسة
النار مع اتفاقهم على رقة قوامها
وسهولة قبولها للاشكال الغريبة
علمنا انه لا يجوز ان يكون الرطوبة
عبارة عما ذكروه واما الحجة التي
ذكروها فهي ضعيفة جدا لانا لا نفسر
الرطوبة بالالتصاق على الاطلاق
بل بالكيفية التي لاجلها يكون الجسم
سهل الالتصاق بالغير سهل
الانفصال عنه ومعلوم ان هذه الكيفية
في الدهن والعسل ليست باكمل منها
في الماء فلا يلزم ان يكون الدهن
والعسل ارطب من الماء وهذا القدر
كاف في القدح في هذه الحجة ثم عليك بسائر كتبنا ان كنت في الاسهاب ارغب بل ﴿ هذا ﴾
الواجب ان يجعل الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه
واليبوسة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم عسر الالتصاق بالغير عسر الانفصال عنه فان قيل التسمية ما تم ان الكيفيات

لا بسبب عمل عامل كما سياتي بيانه * اشارة * (لعلك تشرع الان الى ان تشرح
لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان تقدم شرح امر القوى
المناسبة للحس او لا فاسمع) اقول لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع
في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدا بالحيوانية وهي تنقسم الى
ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة
الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل
غير مناسب بسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما سبق الماضي
وابناء ما سياتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه
فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها
وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة
اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن
وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن
المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة
اما لمدركة الصور واما لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة
الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة
بالتادية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة
المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة
المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة
وذاكرة وانما سمي الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان
الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتداء الشيخ بشرح الحس المشترك
لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين عما هو اظهر
عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله (اليس قد تبصر القطر
النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كل ذلك على سبيل
المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما ترتسم فيه
صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي
اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار
الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها
تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد
الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير

المحسوسة لا تتصور تعريفهما بالاقوال الشارحة وهذا احتجتم الى تعريف الرطوبة واليبوسة وابطال الاقوال الباطلة فيهما نقول قد ذكر ان الفرق بين سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق والانفصال معلوم بالضرورة وان النزاع ههنا ماوقع الا في ان المسمى بالرطوبة اي الامرين واما اللين والصلابة

هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى) اقول هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي كخط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن يحيط به زمان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شيء آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات المتتالية في البصر فيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط فاذن ههنا قوة تدرك فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصة اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ماليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا ترتسم فيه الا صورة المقابل ليس ببرهاني والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقاء التشكل السابق عند حصول التشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل اذا حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ماليس في الخارج قول بمشاهدة مالا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر

فاعلم ان الجسم اذا كان يتطامن وينغمر تحت الاصبع او ما يجري مجراه قلنا له انه لين وهنا له امور احدها الحركة الحاصلة فيه وثانيها حدوث شكل التقعر فيه وثالثها استعدادها لقبول ذلك الانغمار وليس اللين الا هذا القيد الاخير وكذلك الصلب هو الذي لا يتطامن تحت الاصبع فهناك امور احدها عدم الانغمار وثانيها بقاء الشكل الذي كان وثالثها المقاومة وهذا الامر الثالث ليس صلابة ايضا فان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه بل الصلابة عبارة عن الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فرجع حاصل البحث الى ان اللين عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن الشكل الحاضر والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكر الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فعلى قوله يلزم ان لا يبقى الفرق بين الرطب واليابس وبين اللين والصلب واما على ماذكرناه فالفرق بين الامرين ظاهر واما اللزوجة والهشاشة فاعلم ان اللزوجة كيفية حاصلة بالمزاج فان اللزج هو الذي يكون سهل الالتصاق وعسر الانفصال وهو مؤلف من رطب ويابس شديدي الامتزاج فسهولة التصاقه من الرطب وعسر انفصاله من اليابس واما الهش فهو الذي يكون عسر التصاق وسهل الانفصال وذلك لغلبة اليابس فيه وقلة الرطب فهذا هو القول في ماهيات الكيفيات المذكورة ورابعها انه لما ذا جعل بعض هذه القوى معدة للفعل وبعضها للانفعال فنقول لان تفاعل الحار

والبارد ثبت بالبرهان وتفاعل الرطب واليابس ماثبت بالبرهان ولاشك ان البرد يفيد التكثيف واليبس والحر يفيد
الترقيق واللطافة فاذا الحرارة والبرودة كل واحدة منهما فاعلة فى الاخرى وفاعلتان ايضا فى الرطوبة
واليبوسة اما الرطوبة واليبوسة فليس او احدة منهما فعل فى الاخرى ولا لهما
ايضا تأثير فى الحرارة والبرودة
فلاجرم قيل الحرارة والبرودة فاعلتان
والرطوبة واليبوسة منفعلتان واما
اللذع والتحذير فقد عرفت انتسابهما
الى الحرارة والبرودة واما الطعوم
والروائح ولاشك فى انهما فى آلتى
الشم والذوق واما اللزوجة فلا نها
هيئة نحو الالتصاق والهشاشة
... فلذلك ...
... واما اللين فلا شك
فى كونه انسب بقبول الصلابة
... الا الانفعال
فلماذا اوردها فى القوى المعدة
للانفعال ولعله انما اورد ها ههنا
لما بينها وبين اللين من المناسبة وخاصيتها
ان القوى الاولية للبسائط التى لاجلها
يجرى بينهما التفاعل ويحدث
المركبات ما هى ولم هى فنقول
ان المتولدات لاتحصل من اجتماع تلك
البسائط الا عند تفاعلها فيجب
ان يكون فى كل واحد منها كيفية
فعلية وكيفية انفعالية ثم ان الاستقراء
دل على خلو البسائط عن جميع
القوى الفعلية والانفعالية الا عن
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
فعلنا ان هذه هى الكيفيات الفعلية
والانفعالية الاولية للاركان واذا
عرفت هذه الجملة فلنرجع الى شرح
المتن اقول الاجسام التى قبلنا نجد
فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل
الحرارة والبرودة واللذع والتحذير ومثل طعوم وروائح كثيرة وقوى مهيأة نحو الانفعال السريع
او البطئ مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة فاعلم انك قد عرفت معنى القوة ولا معنى القوة
المهيأة نحو الفعل ... ثانيا وحقائق هذه القوى ثالثا وانه لم جعل بعضها فعليا وبعضها انفعاليا

قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين
احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ والحجة هى ان الواحد لايصدر
عنه الا واحد والدليل هو ان الماء يقبل الاشكال ولايحفظها والحجة ضعيفة
ومع ذلك فان الخيال الذى هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن
ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة
وبالنفس التى تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ فى شئ
واحد لايدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما فى شئ
واحد لتغاير جهته كالارض واما افتراقهما فى صورة يدل على مغايرة
المصدرين والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشئ لان الواحد
قد يصدر عنه الكثير اذ كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم تكثر
بقصد ثان ان كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك
هو ادراكات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مدركا للالوان
والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور الى ما
... مدركا ... لكون
المدرك ... عليهما ... لتكثر ... والصدورات
عنها قال والثانى ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم فى صورة لايقتضى ثبوت
مثله فى صورة اخرى واقول ليس الامر على ماظنه بل انما هو قياس
من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلى بان كل مايقبل
شيئا فهو يحفظه وان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه
الثانى ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب
تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة فى القوتين والذهول
حصولها فى الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا
ضعيف لان تجويز الحصول فى الحافظة حالة الذهول يقتضى القول بان
الادراك ليس هو حصول الصورة فى المدرك بل امر وراءه وعلى هذا
التقدير يحتمل ان تكون الصورة حاصلة فى الحس المشترك دائما والاستحضار
موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليس لها حافظة
مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل
الفعال قلنا وليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر
وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله فى الآلة والصورة

وايضا بالانفعال الاجسام التي قبلنا احترازا عن الاجسام الفلكية فانه ليس فيها شيء من هذه الصفات
... غير التحرير بما ذكر من بين انفعال الحرارة والبرودة لان اظهر انفعالهما في الحيوانات
... والدلال و ... حص اطعوم ... والاصوات ... الالوان والاصوات ايضا مؤثرة في آلتي

البصر والسمع لان اثر الاولين في الاشياء ... واما قوله ثم اذا فتشت واجدت التأمل وجدتها تعرى عن جميع القوى الفعلية الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي ينفرد بالقياس الى الحار ويستحن بالقياس الى البارد فلما ان الاستقراء دل على ان الاجسام تعرى عن جميع القوى الفعالة الا عن الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما وهي التي تحس من الحار وهي تستحر بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار ويجب ان يكون ... تعرى عن القوى الفعالة الا عن ... والا لزم من كلامه جواز خلو الجسم عن الصور النوعية يعني النارية التي هي مبدأ الحرارة واليبوسة والمائية التي هي مبدأ الرطوبة والبرودة واما قوله اعني بهذا ... فيها اذا اعتبرت ... يوجد عديما ... ولا يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته منتهيا الى الحرارة والبرودة مثل الدماغ والتحرير فاصل ان المراد منه بيان الاستقراء الذي ... وهو بين غني عن الشرح واما قوله وكذلك الحال في ... المتقدم للانفعال الى آخره فاعلم انه لما تكلم في الكيفيات الفعلية اراد ان يتكلم في الكيفيات الانفعالية فبدأ بالاحتجاج على امتناع خلو الاجسام التي في عالم العناصر عن الرطوبة و اليبوسة على التفسير الذي فسرهما به لان الاجسام التي عند ما لا شك انها قابلة للاشكال الغريبة اصلا وهي الافلاك فهي لا يكون رطبة ولا يابسة فقد تعرى عنها ... يكون معتبرة اي الرطوبة واليبوسة مثل السيخ والصلابة والزوجة والهشاشة وقد عرفت

... الفعل غير حاصله للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والفرق ... تمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبما بين القوتين يمكننا ان نحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مستقل على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين تحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فتنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فاحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بآلة والاخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة اذا ذقت طعما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فاستمتعت الى ... تبين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول انه ايضا بالضرورة نجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية قوله (وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور) اقول هذا

كيفية انتقالهما الى الرطوبة واليبوسة * تنبيه * (والجسم البالغ فى الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فى البرودة بطبعه
هو الماء والبالغ فى الميعان هو الهواء والبالغ فى الجمود هو الارض والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء
اذا سخن ولطف والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت واذا جمدت النار وفارقتها

سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق وهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث لا تستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء وذلك فى الاطراف اظهر) الشرح لما بين ان القوى العرضية الاولية التى بها تحصل التفاعل بين الاركان الاربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة شرع بعد ذلك فى بيان ان الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات فالبالغ فى الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فى البرودة بطبعه هو الماء والبالغ فى الميعان هو الهوا فالبالغ فى الجمود هو الارض واعلم انك قد عرفت فى المنطق انه اذا قيل الانسان هو الناطق اقتضى ذلك كون المحمول مساويا للموضوع اى لا يكون اعم منه ولا اخص واذا كان كذلك كان قوله البالغ فى الحرارة هو النار وكذلك سائر القضايا يقتضى ان يكون محمول كل واحد منها مساويا للموضوع واذا عرفت ذلك فنقول الناس اختلفوا فى بعض هذه القضايا ونحن نشير الى ذلك اشارة خفيفة ونحيل الاستقصاء على المباحث المشرقية والملخص اما فى القضية الاولى فقد حكى الشيخ فى الشفاء عن كثير من المتقدمين انهم كانوا يقولون
ان النار البسيطة لا تكون فى غاية الحرارة ثم احتج على فساد ذلك بان قال اذا كانت القوة المسخنة
حاصلة والمادة قابلة للسخونة والموانع زائلة فوجب ان تحصل السخونة على ابلغ الوجوه واما فى القضية الثانية
وهى ان البالغ فى البرودة بطبعه هو الماء فقد نازع فيه صاحب المعتبر وزعم ان الارض ابرد منه لان الكثافة

بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معانى جزئية لم تتاد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتاد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها فى الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما فى الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التى بينى وبين ولدى كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية ولكن الكلى لابد له من اشخاص جزئية وكلامنا فى جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذى تدركه الشاة من صاحبها فى وقت ما بعينه جزئى مدرك بغير العقل وكلامنا فى مثله **قوله** (ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هى المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لاسيما فى مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب فى البطن المقدم لاسيما فى الجانب الاخير) ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التى هى الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان تتلاقيان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة فى ثقبة فى الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمى الزوج الخامس الذى منشاه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدء اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدء اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذى مبداه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لاسيما فى مقدم

لازمة البرودة والطافة لازمة للحرارة فلما كانت الارض اكثف وجب ان تكون ابرد وانما يكون الاحساس ببرودة الماء اشد من الاحساس ببرودة الارض لان الماء للطافته يصل الى مسام اللامس والارض لكثافتها لاتصل وكذلك قال

النحاس المذاب اقل سخونة فى نفسه من النار البسيطة وان كان اكثر منها فى الحس فان من امر يده على النار بسرعة لا يحترق يده ومن امر يده فى النحاس المذاب لا بد وان يحترق والسبب فيه ما ذكرنا ان النار للطافتها يسرع انفصالها عن اليد والنحاس المذاب لكثافته يبطؤ انفصاله عن اليد فلا جرم يكون الاحساس بحرارة النحاس اقوى من الاحساس بحرارة النار واما القضية الثالثة وهى ان البالغ فى الميعان هو الهوا ففيه بحث لانه ان كان المراد من الميعان كونه بحيث يسهل التصاقه بغيره ويسهل انفصاله عن غيره وهذا هو البلة ومعلوم بالضرورة ان الهوا ليس كذلك وان كان المراد من الميعان كونه بحيث يقبل الاشكال الغريبة وتركها بسهولة فهذا هو اللطافة ورقة القوام وعندنا النار اولى بذلك فانا نرى ان الشئ كلما كان اسخن كان الطف وارق قواما ونرى ان الهوا كلما ازدادت سخونته ازدادت رقته ونرى ان النار التى عندنا فى غاية اللطافة والرقة فقوى فى ظنونا انه كلما كان الشئ اسخن كان الطف وذلك يقتضى ان يكون النار الطف الاجرام واسهلها قبولا للاشكال ولتركها ثم هب ان هذا الوجه الذى ذكرناه لا يدل على ان النار الطف اى اطوع للتشكل بشكل الحاصر الحاوى ولكن لابد من الدلالة على ان الهواء اسهل قبولا لذلك والا تصاف انا ان فسرنا الرطوبة بالبلة كان الرطب من العناصر الاربعة واحدا وهو الماء والثلثة الباقية يكون يابسة وان فسرناها بسهولة قبول الاشكال كان الرطب من العناصر الاربعة بلية وهى الماء والهواء والنار واليابس واحد وهو الارض واما القضية الرابعة وهى

الدماغ ولم يقل مطلقا فى مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس عين تنشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب فى البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما فى مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما فى مؤخره بالخيال اخص وانما تتادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التى فى الاعصاب الى التى فى مباديها المتصلة بالروح المصبوب فى البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التادية بان تسير الكيفيات المحسوسة فى الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتادية ههنا استعارة من ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسة وبواسطة الروح الذى هو مبدء مشترك لجميع مدرك جميع المحسوسات واتصالى الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسيرفيها الكيفيات فان الكيفيات لاتنتقل عن موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقاة الحواس المحسوسات بزمان تقطع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدء واحد مجتمعة فى موضع بعدها الاحساس وباقى كلام الشيخ ظاهر **قوله** (والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط) قال الشيخ فى الشفا فى صفة القوة المسماة بالوهم هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلى ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدر الاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغى فى الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما سيجئ ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة **قوله** (وتخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعانى وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها فى الجزء الاول من التجويف الاوسط كانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل) معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها فى المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكاتها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن

ان البالغ فى الجمود هو الارض فذاك مما لا نزاع فيها اصلا بقى ههنا بحثان احدهما ان الشيخ لما ذا صرح فى حرارة النار و يبوسة الارض بهما حصلا بطبعهما حيث قال البالغ فى الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فى البرودة بطبعه هو الماء وما صرح بذلك فى بيان الهواء وجمود الارض و الثانى انه لم بدأ بذكر الحرارة و ثنى بالبرودة و ثلث بالرطوبة و ربع باليبوسة فنقول اما الاول فذلك لانه لم يشتبه على احد ان الرطوبة واليبوسة مغايرتان للطبيعة النوعية التى هى العناصر الاربعة ولكن اكثر الناس ذهبوا الى ان طبيعة النار هى الحرارة وطبيعة الماء البرودة لان اشتداد الكيفيات المحسوسة الطبيعية الفاعلة اكثر من اشتداد الكيفيات المنفعلة فاهلها وتم هذا الاشتباه فى الكيفيتين الفاعلتين ولم يقع فى الكيفيتين المنفعلتين لاجرم انه لما ذكر الكيفيتين الفاعلتين ذكر انهما تصدران عن طبع الشى نفسه تنبيها على كونهما مغايرتين للطبيعة دفعا لهذا التوهم و ... ذلك ... ايضا على الحجة التى عول عليها فى ان حرارة النار ليست هى نفس الصورة وهى ان الحرارة قابلة للاشد والاضعف وما كان كذلك لا يكون صورة ... على صغرى هذا القياس بقوله البالغ فى الحرارة لانه انما يصدق ان هذا الشى بالغ فى الحرارة اذا كانت الحرارة قابلة الاشد والاضعف واما فى الكيفيتين المنفعلتين فلما لم يقع هذا الاشتباه لاجرم استغنى عن التصريح بكونهما صادرتين عن الطبيعة واما الثانى فلان الكيفية الفاعلة اشرف من المنفعلة والحرارة اشرف من البرودة لكونها منسوبة الى ... وكون البرودة ... فبدأ بالحرارة وثنى بالبرودة وقدم الرطوبة على اليبوسة لان الرطوبة عند الحرارة وحافظها فكانت اشرف من اليبوسة واما قوله والهواء بالقياس الى الماء لطيف يشبه به الماء اذا سخن ولطف واعلم ان لكل واحد من العناصر الاربعة كيفيتين وكل واحدة منهما

لها ادراك مع انها تتصرف بالتركيب والتفصيل فبطل قولهم القاضى على الشيئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فالوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست مدركة وتصرفها فى شيئين يقتضى حضورهما لا ادراكهما لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثانى ان الشى الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته و الآخر بحسب آلة او كلاهما بحسب آلتين

قوله ﴿ والخامسة من القوى الذاكرة وسلطانها فى حيز الروح الذى فى التجويف الاخير وهو آلتها ﴾ هذه هى القوة الخامسة وهى حافظة للمعانى ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة بان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعانى مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شى ذكره فى القانون واقول ان الشيخ ذكر فى القانون بهذه العبارة ... بطل ... فعل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة ... الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال فى الشفاء وهذه القوة تسمى الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على ان الذاكر والحافظ ... آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ ... مركب من ادراك الشى ادراك فى وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ فى آخر هذا الفصل و لاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فالذاكرة ليست هى قوة بسيطة لمبدء هذا فعل مركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدء فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال فى الشفاء فى آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام فى النفس ويشبه ان تكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهى بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها و افعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينتهى اليه عملها واما الحافظة

فان احدى [illegible] لاحرى غير قوية فلما ذكر ما لكل واحد من الكيفيات القوية شرع بعد ذلك فى ذكر
[illegible] الكيفيات الضعيفة فبدأ بالهواء وزعم انه بالقياس الى الماء حار اى له كيفية متوسطة
[illegible] ذكر ان الوسط من الحر ﴿ ١٤٣ ﴾ والبارد هو الذى يسخن بالقياس الى الماء

اى يسخن بالقياس الى الماء الذى هو بارد [illegible] الدعوى على دليل صحتها وهو قوله يشبه به الماء اذا سخن ولطف ووجه الاستدلال ان الماء اذا سخن [illegible] ولطف [illegible] والسخن بابخار اجزاء صغيرة هوائية مختلطة باجزاء صغيرة مائية فالماء الذى سخونة الماء مقتضية لتبخره وقد ثبت ان فى [illegible] اجزاء هوائية دل على ان سخونة الماء [illegible] لا تقلبه هواء [illegible] السخونة امر طبيعى للهواء والا كانت السخونة [illegible] الهواء وهذا الوجه اقرب [illegible] واما قوله والارض اذا حدثت [illegible] ولم تسخن بعلة بردت فاعلم ان المراد منه اثبات برودة الارض واستدل عليه بانه متى لم تسخن بعلة من خارج مثل [illegible] الشمس و[illegible] الكواكب فانها تبرد بذاتها وذلك يدل على ان البرودة طبيعة لها واما قوله اذا احدثت [illegible] فاعلم ان المراد منه اثبات يبوسة النار [illegible] دل عليه ان النار متى زالت السخونة عنها حدثت منها اجسام صلبة ارضية يقع فيها السحاب الصاعق مثل ما ذكر فى الشفا من سقوط قطعة من حديد من السحاب الى الارض ومن سقوط اجسام نحاسية شبيهة بالنصل ولقائل ان يقول هذه الحجة [illegible] ان يقول لا نسلم ان تلك الاجسام انما حدثت بمجرد زوال الحرارة [illegible] تلك الاجسام [illegible] لان اجساما بخارية روحانية صارت الكثرة حركتها قريبة الشبه من الابخرة والادخنة اى [illegible] فى معدنه ثم اذا انبعث الى كرة الاثير الطبخ البعض بالبعض وتوليدها

[illegible] حكاية [illegible] ولا [illegible]
[illegible] هذه القوى اقول وقد [illegible] الشيخ [illegible] قال كلامه هذا متصل
[illegible] فهذه قوة المركبة من الصورة والصور [illegible]
[illegible] كأنها اقوى لو [illegible] بالوضع لا من حيث يحكم بل من
حيث تعدل [illegible] الى الحكم [illegible] بواسطة الدماغ لكون
[illegible] الاتصال بمجرى [illegible]
[illegible] القوة [illegible] الواحدة [illegible]
[illegible]
[illegible] يدل على [illegible] الجسم على قوتين
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الدماغ [illegible]
هى الوهمية [illegible] مراد الشيخ [illegible] ذلك ان [illegible] الذى [illegible]
اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كان مبدأ الحكم فى الانسان
[illegible] على القوى [illegible] قوله (واما
[illegible] الالات [illegible]
[illegible] على كون هذه الاعضاء
موضع هذه القوى [illegible] ولا تعرض
لاثبات [illegible] هذه [illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] بالقوة
[illegible] على
[illegible]
[illegible] باختلال هذه المواضع [illegible]
[illegible] الدماغ واقول ان الشيخ لم [illegible]
[illegible] القوى ولم تعرض [illegible]
[illegible] الاعضاء [illegible] قوله (ثم اعضاء
[illegible]
[illegible] المعدة

البعيد ولابد لكم من هذا الذى قلناه لان المتقذف تارة يكون فحاما وتارة يكون حديدا وتارة يكون حجرا ولو كان تولدها بمجرد زوال الحرارة عن النار لما اختلف هذه المتولدات واعلم انه لم يذكر كون الماء رطبا لانه لا حاجة في العلم بذلك الى البيان وقد بقي ههنا انه لما ذا بدأ في هذا النمط من البحث بالهواء ثم بالارض ثم بالنار فنقول لانه اثبت الحرارة في الهواء والبرودة في الارض واليبوسة في النار وقد ذكرنا انه لابد من الابتداء بالحرارة ثم بالبرودة فلاجرم بدء بالهواء ثم بالارض ثم بالنار لان المطلوب اثبات يبوستها واما قوله وهذه الاربع مختلفة الصور فاعلم انه لما بين ان كل واحد من هذه الاربعة مخصوص بكيفيتين من الكيفيات الاربع المذكورة بين انها ليست مخالفة بعضها لبعض مخالفة بالاعراض فقط بل وبالصورة المقومة واحتج عليه بهرب كل واحد من حيز الآخر فان النار لا ينفذ في حيز الهواء بل يصعد والهواء لا يستقر في حيز الماء فان الزق المنفوخ اذا جعل تحت الماء قسرا احس بما فيه من المدافعة الى فوق ولم يذكر عدم وقوف الماء والارض في حيز الماء والهواء لظهورهما وقوله وذلك في الاطراف اظهر فلان الميل المستقيم يستدعيه القرب من الحيز الطبيعي فالجسم الخارج عن حيزه الطبيعي اذا عاد اليه واذا قرب وصوله الى طرف مكانه الطبيعي اشد ميلا اليه وميله عن المكان الغريب واذا ثبت ان كل واحد منها فرار عن مكان الآخر وجب ان يكون كل واحد منها منافيا بطبعه للآخر والا لكان المكان الواحد ملائما للجسم ومنافرا لمثله وانه محال واعلم ان هذا الفصل بناء على ان الفرق بين الحال المقوم والحال الغير المقوم والكلام فيه قد مر ＊المسئلة الثانية＊ في سبب ترتيب العناصر في امكنتها وفيها فصل واحد ＊ تنبيه ＊ (من ظن ان الهواء يطفو في الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لا بطبعه كنسبة ان الاكبر يكون

عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته) هذا تأكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح العالية الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر الرأس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذى للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذى يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذا حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي لا يتأخر عن الذوق هذه فظنك بالذوق واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التى اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هى المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل فهى خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات وقد تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار ＊اشارة＊ (واما تمييز هذا التفصيل في قوى

اقوى حركة واسرع طفوا والقسرى يكون بالضد من هذا وكذلك فى الحركات الاخر) * التفسير * المحصلون من الحكماء اتفقوا على ان الارض فى المركز ومحيط باكثرها الماء ومحيط بالماء الهواء ومحيط بالهوا النار ومحيط بالنار الافلاك ثم لاكثرون من الحكماء

زعموا ان هذا الترتيب طبيعى لهذه الاجسام ومنهم من زعم ان الاجسام كلها طالبة المركز الا ان الاثقل اسبق اليه ومتى وصل الاسبق اليه طوى الاخف عليه فهذا هو السبب فى هرب بعضها عن حيز البعض وربما امكن حمل هذا المذهب سؤالا على الكلام المقدم على هذا الفصل فان على هذا التقدير لايلزم من هرب بعضها عن حيز البعض اختلافها بالنوع بل يكفى فى ذلك مجرد اختلافهما بالثقل والخفة ولما احتج الشيخ بهرب بعضها عن حيز البعض على اختلافهما فى الصور المقومة احتاج فى تقرير تلك الحجة الى ابطال هذا المذهب فاستدل عليه بان قال الاجسام كلما كانت اعظم كان ميلها الى احيازها الطبيعية اقوى وكلما كان كذلك كان قبولها للميل القسرى اضعف لما بينا ان الميل الطبيعى عايق عن القسرى والشئ كلما كان العايق عنه اقوى كان وجوده اضعف واذا ثبت ذلك فلو كان طفو الهوا على الماء قسريا لكان كلما كان الهواء اكثر كان طفوه على الماء ابطاء لكن التالى بالعكس فانه كلما كان الهواء اكثر كان طفوه على الماء اسرع فعلمنا ان ذلك الطفو طبيعى لاقسرى ويبطل المذهب الذى ذكروه واما قوله وكذلك الحركات الاخر يعنى به سائر انواع الحركة

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ فى بيان جواز الكون والفساد على العناصر الاربعة وفيها فصل واحد * تنبيه * (قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كما لقطته مدالى اى موضع شئت ولايكون ليس الا فى موضع الرشح ولايكون عن الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذا هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو فى قلل

النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التى لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات) اقول يريد ذكر القوى التى يختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادى افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذوات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما هى تختلف بحسب الاعتبارات التى هى بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هى الكمالات الثانية وهى افعال هذه القوى قوله (فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهى القوة التى تختص باسم العقل العملى وهى التى تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذايعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظرى فى الراى الكلى الى ان ينتقل به الى الجزئى) اقول قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياه تأثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار تأثرها عما هو فوقها مستكملة فى جوهرها بحسب استعداداتها ويسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم اوما يشابهه والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر فالشروع فى العمل الاختيارى الذى يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغى ان يعمل فى كل باب وهو ادراك راى كلى مستنبط من مقدمات كلية اولية اوتجربية اوذايعة اوظنية يحكم بها العقل النظرى ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الراى الكلى من غير ان يختص بجزئى دون غيره والعقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية اومحسوسة الى الراى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده فى معاشه ومعاده * اشارة * (ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهى المشكوة وتتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فتتهيأ بها لاكتساب الثوانى اما بالفكر وهى الشجرة الزيتونة ان كانت ضعفى اوبالحدس فهى زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة وهى

الجبال فيضرب الصخر هواها فيجمد سحابا لم ينفذ اليها من موضع آخر ولا انعقد عن بخار متصعد ثم نرى ذلك السحاب يهبط ثلجا لم ينفذ ثم يعود وقد يخلق النار بالنفاذ من ضربنار وقد يحال الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه حارة ﴿ ١٥٦ ﴾ يضرب بحجارة صاعدة وهذه

الاربعة لما لا يستحيل بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة) * الشرح * المقصود من هذا الفصل بيان جواز الكون والفساد على هذه العناصر الاربعة والاستدلال بذلك على ان لها هيولى مشتركة واعلم ان العناصر الاربعة لما كانت اربعة وقع منها اثنا عشر نوعا من الكون والفساد وهي صيرورة الارض ماء او هواء او نارا وصيرورة الماء ارضا او هواء او نارا وصيرورة الهواء ارضا او ماء او نارا وصيرورة النار ارضا او ماء او هواء وليس لاحد ان يدعي ان ستة منها متكررة لان انقلاب الارض ماء غير انقلاب الماء ارضا ولا يلزم من صحة احدهما صحة الآخر الا بالبرهان ثم ان الشيخ اقتصر من هذه الاقسام على ايراد اربعة اولها انقلاب الهواء ماء وثانيها انقلاب الهواء نارا وثالثها انقلاب الارض ماء ورابعها انقلاب الماء ارضا واعلم انه متى صحت الاقسام الثلثة الاول فقد صح جميع الاقسام لانه اذا ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى الارض مثل هيولى الماء ثم اذا ثبت بعد ذلك انقلاب الماء هواء ثبت ان هيولى الماء مثل هيولى الهواء فهيولى الارض المماثلة لهيولى الماء وهيولى الماء المماثلة لهيولى الهواء وجب ان يكون مماثلة لهيولى الهواء لان مثل المثل مثل ثم اذا ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت كون هيولاه مثلا لهيولى الكل ﴿ الحيوانات ﴾ بالطريق المذكور فاذا هذه الاقسام الثلثة كافية في ان للعناصر الاربعة هيولى مشتركة فاذا ثبت ذلك ثبت سائر الاقسام ... ان ما صح على الشيء يصح على مثله هي ههنا ابحاث الاولى احدها ان الا ...

الزجاجة والشجرة بعد اباعة منها قوة قدسية كادزيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة لها في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان تكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة يسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار) اقول وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وهي ثلاث مراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة الضعف بحسب الشدة والضعف فاضعفها كما يكون للطفل من قوة الكتابة واوسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم واشدها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها بالهيولى ... الاولى الخالية ... جميع الصور ... المتوسطة يسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم الكسبية ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بنوع من الانتقالات العقلية على حركة فكرية ... في طلب تلك المعقولات وهو ... ومنهم من يحصلها من غير حركة فكرية اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس وتكثر مراتب الحدسيين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ... واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانه مستفاد من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار

[illegible] كافية في اثبات المطلوب فلما ذا اورد الشيخ قسما رابعا فانه بين انقلاب الارض [illegible]
[illegible] حاصل لذكر كل واحد منهما وما بينها من هذه الاقسام وان كانت وافية بالطلب لا [illegible]

[illegible] هواء ولما هوا والارض بان الحاصل [illegible] احتج الشيخ في ثالثها

[illegible] الاقسام التي ذكره دون غيرها
وثانيها [illegible] ان تقلب الهواء
ما [illegible] نارا وثالث
[illegible] لا [illegible] انقلاب
[illegible] ارضا [illegible]
[illegible] الاول [illegible]
الاول اورده الشيخ بالقصد لان
[illegible] التسمية [illegible] اورده بالقصد
[illegible] كل واحد
[illegible]
[illegible] بالجملة
[illegible]
[illegible]
[illegible] الاقسام [illegible]
[illegible] مياه جارية [illegible]
ذكر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ان كان
[illegible] في نفس المقصود [illegible]
[illegible] الاقسام [illegible]
[illegible] كانت مفيدة للمطلوب
[illegible]
[illegible] لا [illegible]
[illegible] بانه [illegible]
[illegible] الاقسام التي
ذكرها الشيخ [illegible] المشهور [illegible]
[illegible] هواء [illegible]
[illegible] المشهور [illegible] ماء وكذلك

مشهور ان النار عند الانطفاء ينقلب هواء وليس بمشهور ان الهواء [illegible] نارا فلو ان الشيخ اثبت المطلوب
بهذه الاقسام [illegible] الاقسام التي اوردها و [illegible] بالنار [illegible]
ويكون [illegible] هذا المطلوب [illegible]

[illegible] هذه الاول الى [illegible] وفي بعض نسخ [illegible]
هكذا و[illegible] كانت اقوى من ذلك [illegible] والعاطفة
والفاصل لشارح [illegible] بالكذ [illegible] والحدس
[illegible] القوة القدسية [illegible] الشيخ وغيره
[illegible] هذا السهو هو [illegible] قوله [illegible] حدس
[illegible] قوله ان كانت [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
لقوله ان كانت [illegible] لا [illegible]
لان [illegible]
فنقول [illegible] الاشارة [illegible]
وهو [illegible] الله نور السموات [illegible] ونوره كمشكوة
فيها مصباح [illegible]
[illegible] ولا [illegible] يكاد زيتها يضيء ولو لم [illegible]
على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل
شيء عليم [illegible]
[illegible] الشيخ [illegible]
[illegible] للنور
[illegible] السطوح [illegible]
[illegible] النور [illegible]
[illegible]
[illegible] الى ذلك من [illegible] الذي يكاد [illegible]
يضيء [illegible] القوة القدسية لانها [illegible]
شيء [illegible] العقل [illegible]
الصور [illegible] نور [illegible]
لانه [illegible]
المصابيح [illegible]
على [illegible] بالعقل لان [illegible]
فالعقل [illegible] في [illegible] على حصول القوة [illegible]
[illegible] ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره [illegible] شرح

فنقول انه انما بدأ ببيان صحة انقلاب الهواء ماء لان الطريق الجيد من التعليم ان يبدأ بالاسهل ويترقى الى الاصعب والسبب في [illegible] الصورة المائية [illegible] الصورة [illegible]

النارية [illegible] الحرارة عن الهواء اسهل واقرب الى [illegible]

الرطوبة [illegible] تصور انقلابه ماء [illegible] صور انقلابه نارا فلهذا [illegible] عليه واما انقلاب الارض ماء فهو اصعب تصوروا فلذا اخره [illegible] بانقلاب الماء ارضا لان ذلك قد شاهد بعض [illegible] اراد الاستدلال [illegible] الكلام في [illegible] [illegible] الكتاب [illegible] على [illegible] من هذا الكتاب [illegible] [illegible]

لكن العقل المستفاد هو اعلى القصوى وهو رئيس العقل الذي [illegible] ما تقدم من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية [illegible] (اقول) [illegible] الآن ان [illegible] الفرق بين الفكرة والحدس [illegible] فهي حركة [illegible] المبادي [illegible] الى المطالب [illegible] [illegible] بحركة [illegible] الاوسط في الذهن [illegible] [illegible] المعقولات [illegible] الفرق [illegible] الجزئي [illegible] الحدس [illegible] [illegible] الحدود الوسطى [illegible] [illegible] الحد الاوسط دفعة [illegible] حركة [illegible] الحركة [illegible] الحدس اولا بامكان الابد [illegible] ولامكانه [illegible] الفكر [illegible] ولاجل ذلك [illegible] الذكور [illegible] وجود حركة [illegible] والحدس المستعملان [illegible] الحركة الثانية [illegible] الحدس وقال الحدس [illegible] منه الى المطلوب

[illegible] الهواء ماء [illegible] على وجهين واما [illegible] كل واحد منهما على [illegible] الوجوه الاول [illegible] [illegible] على [illegible] قطرات [illegible] القطرات [illegible] الاجزاء المائية كانت [illegible] [illegible] الهواء [illegible] كانت [illegible] [illegible]

❊ تم ❊

الاناء بالجمد [illegible] الاجزاء [illegible] ذلك قطرات وهذا هو السبب [illegible] صاحب [illegible] داخله [illegible] ان الهواء

انقلاب [illegible] القطرات المائية اما ان يقال انها كانت ماقبل اجتماعها على طرف [illegible]
كانت [illegible] ماء فاما ان يقال انها من الماء الذي في الكوز وهو الذي يكون على سبيل الترشح [illegible]

[illegible] خارج الكوز وذا [illegible] فهو القسم الاول [illegible]

[illegible] بالمطلوب [illegible] الاوسط
[illegible] لا [illegible] به [illegible] وذلك [illegible]
[illegible] قوله (والالة [illegible] على القوة
[illegible] وكان وجوده [illegible]
للانسان فيه مراتب [illegible]
[illegible]
اصابة في [illegible] في الجزء [illegible]
[illegible]
فاعلم ان الجواب [illegible]
[illegible]
[illegible] والفكر [illegible]
[illegible]
و [illegible] في الفكرة [illegible]
والثاني يكون في الحدس [illegible] على الحركة ولان الحدس [illegible]
لقوة من النفس وتلك المراتب حد الانفصال وكمال وحد الانفصال هو [illegible]
[illegible] الشخص عن [illegible]
[illegible]
[illegible] على [illegible]
[illegible]
ظاهر قوله (وان [illegible] في الاستعداد [illegible]
ان المرتسم بالصورة المعقول [illegible]
بالصورة [illegible] الافعال
[illegible]
الى ثلاث [illegible] من القوة [illegible]
لان [illegible] الاستعداد [illegible]
فيه صورة معقولة [illegible]
صورة محسوسة او متخيلة [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] كلما اجتمعت مرة
[illegible] ماقالوه [illegible]
كان الامر كذلك لا في الجزء الاولى
[illegible]
جاء الاجزاء [illegible]
على طرف الكوز [illegible]
في [illegible] الكوز [illegible]
الاجزاء المائية وان كان كذلك [illegible]
[illegible] القطرات كرة اخرى
[illegible] القطرات
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الترشح [illegible]
لا [illegible] الحار وما ثانيا
[illegible] على
[illegible]
[illegible]
[illegible] ترشح [illegible]
لان ذلك [illegible] لا [illegible]
[illegible] القطرات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] لان [illegible]
لا [illegible] في [illegible]
[illegible]
[illegible]

استحالة [illegible] الهواء [illegible]
ما [illegible] والماء لابد وان [illegible] ذلك [illegible] هواء اخر [illegible]
ذلك ايضا [illegible] الكوز تقلبه الهواء [illegible] فيه

ان الماء الطف من الآناء فيكون تسخنه عن الهواء الحار اسهل من تسخن الآناء واذا كان كذلك فالآناء اذا برد وامال الهواء الملاصق به ما لتصق ذلك الماء بالآناء وبسخن عن الهواء فلم يصون رودة الاناء لى الهواء

فلا حرم لم ينقلب الهواء ماء ولهذا اسـ ـمى ازاله القطرة المتصقه الا اءـنه حصلت عليه

قطرات ا ـ روالة ثل ن يقول نحن نعلم بالضرورة ان برد الهوى المحيط المطيف بالآنية بسبب برودة الانية ليس اعظم من برد الهوا المحيط بالارض الجدى فى صميم الشتاء بل من برودة الهوا فى الموضع الذى تحت قطبى العالم فى الوقت الذى يكون الشمس غاربة عنهم ستة اشهر فلو كان برد الهوى المحيط بالاناء المذكور مقتضيا انقلابه ماء لكان برد الهوى فى الصورتين المذكورتين اولى بان تقتضى انقلابه ماء ثم اذا نقلب ذلك ما اعانت برودة ذلك الماء على برودة الهوى المحيط به وبرد ذلك الهوا بردا فيكون انقلابه الى الماء ثانية اولى وعلى هذا لتزيد برد ان ينقلب كل الهوا الذى هنالك ماء ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان برد الهوا لا يقتضى انقلابه ماء فبطل ما ذكره الحجة الثانية انه قد يكون صحو فى بعض الجبال فيضرب الصرهوا ها وينقلب ذلك الهوى ثلجا ما ساقطا قال صاحب الصحاح الصر بالكسر برد يضرب النبات واعلم ان هذه الحجة تجربية والشيخ حكى عن نفسه انه شاهد الهوا الصافى فى اصحى ما يكون وبالحالة على ما يكون فى اشتد من الصفا بتعقد دفعة من غير تقاطر يصعد اليه

ورياق لا يرى ... فى رمية فصار الهوا صافيا احطة ثم تعقد مرة اخرى ... حتى انه نصب من هذا الوجه على تلك البقعة ثلج عظيم لرسال لهم واديا كثيرا وليس ذلك الا هوا قد انحال ثلجا وماء ولقائل ان يقول الاعتراض المذكور على الحجة الاولى لازم ههنا

مع امكان ملاحظته هو عدم ما بال صورة بعد لا من كل الجوه ... مع امكان وجودها اى وقت شاء والذ يان عدم مطلق اهافيه فان او دود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان فى اول الامر فههنا شئ غير المدرك حافظ للمدرك تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان واحدا واما القوى الجسمانية فعا به نا نسبة الى جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة التجزئة وما ... لا يقبل الانقسام ... فاذن يجب ... فيه المعقولات ويكون ... حافظة ... وذلك الشئ لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هى نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود ... المعقولات ... بجسم ولا جسمانى ولا بنفس وهو العقل الفعال فقوله (... القوة ... ارتسام صورته ...) ... من قبل وقوله (... الصور ... كانت ... فى القوى ...) اشارة الى حال حصول ... بالفعل وقوله (... القوة ... ثم ... واتت اليه هل يكون قد حدث ... غير ... فيها) بيان لكون الذهول مشتملا على ... المعاودة الى الادراك تقتضى تجددا ما لتلك الصورة وقوله (فيجب اذن ان تكون الصورة ... قد زالت عن القوة المدركة ... قوله (... باقى القوى الوهمية ... قد ... ان يقع ... على وجهين احدهما ... عنها ... ان كانت كالخزانة لها والثانى ان يزول عنها ويحفظ فى قوة اخرى هى له كالخزانة و... الوجه الاول لا ... الوهم لا يتجشم كسب جديد وفى الوجه الثانى ... ويلوح له ... الخزانة ... غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن ... الصورة ... فيجوز ان يكون الخزن ... عنها القوة فى ... لا ... الى ما ذكرنا من امر القوى الجسمانية وقوله ... بل ...

مع مزيد اعتراض ذكره صاحب المعتبر فقال يحتمل ان يقال الاجزاء المتصعدة المنحرفة الى الحوالها ورد ان لما
عرض لها من برد هبطت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فاحتقنت فصارت سحابا ونزلت ثلجا ولو كان ذلك
بسبب البرد لما كان بعد نزول الثلج ﴿ ١٦١ ﴾ وجب ان يكون انقلاب الهواء الى الماء اولى لان البرد حينئذ يكون
اشد بسبب الثلج ولان يوم الصحو
عن المطر ابرد من يوم نزول المطر
ولكان يلزم ان لا يحصل الصحو
الا لابخرة قوية تحدث في الهواء ولما
لم يكن كذلك بطل ماقالوه البحث
الثاني في انقلاب الهوا نارا والدليل
عليه ماذكره من انه قد يخلق النار
بالنفاخات من غير نار وكيفية ذلك
ان الكبر اذا الح عليه بالنفخ وخنق
الهواء ولم نزل ان يخرج و يدخل فانه
عن قريب يستحيل ما فيه نارا
البحث الثالث في انقلاب الارض
ماء والدليل عليه ماذكره من انه
قد يحل الاجساد الصلبة الحجرية
مياها سيالة وكيفية ذلك انا نشاهد
ان الملح تصلبه السخونة ثم اذا وضع
في موضع ندي انحل كله ماء وكذلك
النوشادر فمن اراد حل بعض الاجساد
الصلبة فلينقلب طبيعته الى الملحية
بكثرة السحق كالنوشادر وما يجرى
مجراه فلذلك قال صاحب الاكسير
في باب الحل اجعل الاشياء ملحا
والتراب اذا احترق جدا ثم خلط الماء
فانه يحصل من مجموعهما الملح الذي
ينحل في الرطوبة بالكلية فهنالك
قد صار التراب ماء البحث الرابع
في انقلاب الماء ارضا والدليل عليه
اما اولا فلانه اذا صح انقلاب الارض
ماء صح انقلاب الماء ارضا على ما مر
تقريره واما ثانيا فلانه قد شوهد
مياه خرجت من منابعها فانعقدت ﴿ ٢١ ﴾ هنالك احجارا مخصوصة واعلم ان هذه الادلة مبنية على مقدمات
محسوسة فمن لم يحس بها ولم يجدها لم يمكنه التصديق بها ثم بعد تسليمها ففي صحة الاقيسة المركبة عنها ابحاث طويلة
ولقد اورد بعض اصحابنا عليه سؤالا آخر فقال انتم تجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء الصورة النوعية

انا نحس بحدق المعقولات نظيرها بين الحالتين اعنى فيما يذهل عنه ثم يستعاد
لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما سيتبين لك غير جسم ني ولا منقسم فليس
فيه شئ كالمتصرف وشئ كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف
وشئ من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم) اشارة
الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة وقوله (فبقي ان ههنا
شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات) نتيجة ذلك وثبات
الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينة لذواتنا بالذات
وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن جسم لا يكون
مفارقا وقوله (اذ هو جوهر عقلي بالفعل) اشارة الى ان ارتسام
المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لم يمكن ان
ترتسم فيها لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان ترتسم
فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله (اذا وقع بين
نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك
الاستعداد الخاص لاحكام خاصة) اشارة الى تخصيص بعض الصور
المرتسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام
الخاصة هي علل لاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة
المعدة لادراك الكليات والادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك الكلي
وقوله (فاذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني اوالى صورة
اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المرآة التي كانت تحاذي بها
جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس اوالى شئ آخر من
الامور القدسي) اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثيل بالمرآة لانها
في الجسمانيات اشبه شئ بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله (وهذا
انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال) اشارة الى السبب
الذي به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى
الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول
شئ من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون
النفس ذات هيئة تمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما
اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال
والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت
الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب

فلا تجوزون ان يقال ان الماء اذا ما ارهوا فاص ذات لا نه صورته المائية قد زالت بل لان كيفيته من الحر
والبرودة قد زالت وان كانت الصورة المائية باقية وكذا القول فى سائر الاشياء التى ذكروها ومع قيام هذا
الاحتمال لاتثبت الكون والفساد ثم تقول اذ ثبت هذه

قابلة لان يتصف مادة كل واحد منها بصورة الآخر فيجب ان يكون لها هيولى مشتركة على ما مر تقريره وبالله العصمة والعون والتوفيق

المسئلة الرابعة # فى ان الاسطقسات والاركان ليست الا الاربعة المذكورة

فصل واحد * اشارة وتنبيه * (هذه هى اصول الكون والفساد فى عالمنا هذا وهى الاركان الاول وبالحرى ان تسمى بعدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق يحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء رات اذا تفقدت جميع الاجسام التى عندنا وجدتها منسوبة بحسب الغالب الى واحد من هذه) * التفسير * لما تكلم فى صفات هذه الاجسام الاربعة اراد ان يبين انها هى الاصول للكون والفساد الموجودين فى عالمنا هذا وانها هى الاركان الاول واعلم ان اعتبار كونها اصولا للكون والفساد لان الركن جسم بسيط هو جسم ذاتى للعالم واصل الكون والفساد هو الذى يكون محلا لهما فكون هذه الاربعة اركانا امر يعرض لها بالنسبة الى العالم وكونها اصولا للكون والفساد امر يعرض لها لا بالنسبة الى العالم بل بالنسبة الى الكون والفساد واحد الاعتبارين مغاير

بعض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل مؤثر فى شئ لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذى هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها. والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسيأتى البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة انها دليل على كونها موجودة بالفعل فى شئ هو حافظ لها. اشارة * (هذا الاتصال علته قوة بعيدة هى العقل الهيولانى وقوة كاسبة هى العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل) اقول لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات فى النفس هى العقل الفعال والعلة القابلة هى النفس بشرط ان تحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة فى النفس التى هى استعدادها. اقول لما ثبت الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فلا بد من ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وتقدم ذكر قوى النفس المترتبة المتعددة التى هى العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل فسر ههنا ان العلة البعيدة هى الاولى ومنها وهى الاستعداد العام الانسانى والمتوسطة هى الثانية وهى كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التى هى مبادى المعقولات الثانية والقريبة هى الثالثة وهى المقتضية للملكة المذكورة وبها يتم الاستعداد بها وبمشية النفس الآتى يجب حصول الصورة فعند الفعل وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولانى والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية. اشارة * (كثرة تصرفات النفس فى الخيالات الحسية فى المعنوية اللتين فى المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والفكرة تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجردا تها عن الجوهر المفارق لما بينهما تحقق ذلك بشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات هى مخصصات لاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصص معنى عقلى لمعنى عقلى) اقول لما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال فى الفصل الماضى على سبيل الاجمال فاراد ان يبين ويفصل كيفية حصوله فى هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان يكثر تصرف

للثانى ثم ان الشيخ بين اولا فى هذا الفصل انها هى الاركان لعالمنا هذا وثانيها انها هى الاصول للكائنات الفاسدات وانما قدم الاول على الثانى لان اعتبار كون كل واحد منها جزأ من اجزاء العالم حالة طبيعية حصلت لكل واحد منها بالنسبة الى كل العالم وكون كل واحد منها اصلا للكون والفساد حالة له بالنسبة

الى امر ... طبيعي له والامر الطبيعي متقدم على غير الطبيعي فلا جرم كونها اركانا قبل كونها اصولا فلذلك
قدم بيان كونها اصولا فاما بيان انها هي الاركان لهذا العالم فهو قوله فالحرى ان تتم بها عدة ذوات الحركة
المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق نحوه ليس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف
ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق
كالماء وانما يحتاج ههنا الى بيان امرين
احدهما تفسير الثقيل والخفيف المطلقين
وغير المطلقين وثانيهما بيان
ان هذه الاربعة يكفى فى ان تتم
بها عدد الاجسام المستقيمة الحركة
فاذا بين ذلك ثبت ان اركان
العالم ليست الا هذه الاربعة اما الاول
فالثقيل المطلق هو الذى لو لم يمنعه
مانع لتطبق مركز ثقله على مركز
العالم حتى يكون راسبا تحت الاجسام
كلها والخفيف المطلق هو الذى
لو لم يمنعه مانع لتحرك حتى تماس سطحه
سطح الفلك واما الثقيل الاضافى
فانه يعتبر ذلك على وجهين احدهما
هو الذى بطباعه يتحرك فى اكثر المسافة
الممتدة بين حدى الحركة المستقيمة
حركة الى الوسط لكنه لا يبلغه
وقد يعرض له ان يتحرك عن الوسط
مثل الماء فانه اذا حصل فى حيز النار
والهواء يتحرك منهما الى الوسط ولم يبلغه
واذا حصل فى حيز الارض بالحقيقة
وهو الوسط يتحرك عنه بالطبع
ليطفو عليها فلا جرم كان ثقل
الماء اضافيا من هذا الوجه وثانيهما
ان الماء اذا قيس الى الارض نفسه
وكانت الارض سابقة الى الوسط
فيصير الماء عند الارض خفيفا فهو
يكون ثقيلا بالاضافة من هذا الوجه
وهذا الوجه قريب من الاول الا انه
مغاير له فان هذا باعتبار انه وان شارك الارض فى حركته الى الوسط لكنه يتخلف عنه واما ذلك باعتبار انه
لا يريد من الوسط الحد الذى تريده الارض بعينه واذا عرفت الثقيل المضاف فقس عليه الخفيف المضاف
وانما قال الشيخ ثقيل ليس بمطلق ولم يقل ثقيل مضاف ثانيا ولا اولا لان القضية تصير منفصلة حقيقية بالعبارة الاولى

النفس والخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفى ان الموهوبة كاشباه
هذه الصداقة وتلك الصداقة للتين فى الصورة والذاكرة لا على ان تدركها
النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف
فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها
المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها فى الكل و باستخدام الحس
المشترك مع ذلك فى الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعنى
التفكر فى الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة
الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور فيضولا
عن العقل الفعال المنقش فيه لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته تحقق
ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات
وهذه التصرفات فى الجزئيات هى المخصصات الاستعداد النا لحصول
صورة صورة من الكليات المستقلة على تلك الجزئيات لان تلك الصور
لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال
والوجه الثانى ان يوجد هذا التخصيص معنى عقلى كاجزاء الحد والرسم
وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلى كتصور المحدود والمرسوم
واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها
واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل
فيها اعرضنا عنها لمخوفة الاطناب *اشارة* (انا نسهبت لان ان يتضح لك
ان المعنى المعقول لا يرتسم فى منقسم ولا فى ذى وضع فاسمع) اقول يريد
بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم
ولا جسمانى وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه
المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما ادعى اثبات الجوهر المفارق
على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان
ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين فى النمط
المذكور واقول انه اراد فى هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها
فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت
لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها
بتوسط الالات واراد فى نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن
فبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها

ذون الثانية واما ثانيا فلان الوجه الاول من الوجهين المذكورين في بيان ان ثقل الماء اضافي لايقتضي عند التحقيق
كونه اضافيا لان حاصله يرجع الى انه لا يريد حقيقة الوسط وهذا ليس من الاضافة في شيء فتسميته بالثقل الاضافي
من هذا الوجه يكون مجازا واما تسميته بانه ثقيل ليس بمطلق فهو على سبيل الحقيقة
فلاجرم كانت هذه العبارة اولى
وههنا بحث وهوان لقائل ان يقول
لانسلم ان في الهواء ميلا صاعدا
والا لكنا اذا بسطنا كفنا واوقفناها
في الهواء وجدنا فيه مدافعة
الى فوق كما انا اذا وضعناه تحت حجر
وجدنا فيه مدافعة الى الاسفل
ولما لم نجد المدافعة الفوقانية علمنا
ان الهواء ليس فيه ميل صاعد بيان
الشرطية انا اذا قلنا الهواء صاعد
عنينا به ان مطلوبه ان يلتصق بسطح
النار كما انا اذا قلنا الارض هاوية
بالطبع عنينا به ان طبيعته تقتضي
ان تنطبق مركز ثقلها على مركز
العالم وكما ان الارض مالم يصر بهذه
الحالة كان الميل المسفل موجودا
فيه بالفعل فكذا الهواء مالم تصر
الحالة المذكورة كان الميل الصاعد
موجودا فيه بالفعل فاذا بسطنا كفنا
في الهواء واوقفناها كان الهواء
الذي تحت كفنا غير واصل الى الامر
الطبيعي له فوجب ان يكون الميل
الصاعد حاصلا فيه بالفعل والميل
محسوس فوجب ان يكون ذلك
الميل محسوسا واما بيان ان هذه
الاجسام الاربعة يكفي في ان يتم بها
عدد الاجسام المستقيمة الحركة
فلانك قد عرفت ان الجهة
الحقيقية اما الفوق واما السفل
وثبت ان كل جسم يتحرك الى جهة
فاما ان يكون مطلوبه الحصول
في نفس تلك الجهة او القرب منها فاذا الاجسام المستقيمة الحركة لايمكن ان يزيد على هذه ﴿ ان ﴾
الاربعة فانها اما ان يكون طالبة لنفس الفوق او القرب منه او لنفس السفل او القرب منه وقد ثبت ان النار
طالبة لنفس الفوق فيمتنع ان يكون ههنا جسم آخر مخالف بالماهية للنار ويكون طالبا ايضا لنفس الفوق لما عرفت

حسما او حسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية
الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع
اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما تضح
في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيء مما يحب ان يبين هناك
قوله (انك تعلم ان الشيء غير المقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب
لها ان يصير متقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم
في الوضع كاجزاء اللاقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز
ان يقارنه شيء غير منقسم) اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال
قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي
والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم
الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا كالسواد والحركة
مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل
الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال
الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كاللاقة فانها تنقسم الى عرضين
متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء
غير المقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء اللاقة والمحل ايضا
قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي
والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المقسم
الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى
اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك
المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم
بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه
وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية
واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي الاضافات مثلا لا تحله
من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه
وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع
والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل
للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة والمقدار واشار الشيخ
الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز

ان الكل الواحد لا يحصه حسبان فلما كانت الامكنة اربعة وكل واحد من هذه الاجسام الاربعة مختص
واحد منها وجب ان لايكون ههنا جسم آخر يكون مركبا من اركان هذا العالم وثبت انهذه الاربعة كافية
في كونها اركانا للعالم واما بيان انها كافية في ان يكون اصولا للكون والفساد فلقوله وانت

ان يقارنه شئ غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هنالك لايقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وان مقارنة اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله (وفي المعقولات معان غير منقسمة لامحالة والا لكانت المعقولات انما تعقل من مبادئها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لابد في كل كثرة متناهية اوغير متناهية من واحد بالفعل و اذا كان في المعقولات ماهو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانه يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لايرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم) اقول لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والالزم منه محال وهو التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة اوغير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشئ الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ماسيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية اوغير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لاينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لايكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كانت ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ماهر شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لايرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لابالوضع فانه لايقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوزان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ماليس بمنقسم بالفعل فلايحتمل ان ينقسم الى مختلفات

اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه واعلم ان المراد منه الاستقراء وتتبع احوال المركبات في حالتي تركبها وانحلالها يدل على تركبها من هذه الاربعة وانه لابد وان يكون احد هذه الاربعة غالبا عليه واما بيان ذلك الاستقراء فهو الطريقة التي يذكرها الاطباء في كتبهم في بيان ان الاسطقسات اربعة وهي مشهورة فلا حاجة لنا الى ذكرها ههنا بحث في كون النار جزأ من المركبات وتقريره من وجهين احدهما وهو انا نرى النار المظيمة تنطفئ عند وصول الماء والارض اليها والاجزاء الصغيرة النارية التي هي اجزاء البدن التي هي مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية الغالبة اولى بالانطفاء وثانيهما ان تلك الاجزاء النارية اما ان يقال انها نزلت من كرة الاثير واختلطت بالمني الذي منه يكون البدن اويقال انها تكونت هنالك اعني في المني والاول باطل لان نزولها عن كرة قسري ولابد له من قاسر ولاامر فههنا قاسرا يقتضي ذلك والثاني باطل لان انقلاب غيرالنار نارا انما يكون عند حصول مايقوى الاستعداد لقبول الصورة النارية ويضعف الاستعداد لقبول سائر الصور والجزء

الذي يكون نارا اذا كان مخلوطا بغير النار كان استعداده لقبول النارية اصعب من استعداده لقبول غير النارية فيستحيل والحالة هذه انقلابه نارا فان قيل لما ذا سمى الشيخ هذا الفصل بانها اشارة وتنبيه قلنا لانه جمع فيه بين مطلوبين احدهما ان هذه الاربعة كافية في كونها اركانا لهذا العالم وهو برهاني وهو المراد

من الاشارة وثانيهما ان هذه الاربعة كافية في كونها اصولا للمركبات وهو استقرائي وهو المراد من العلم

﴿ المسئلة الخامسة ﴾ في كيفية تولد المركبات عن هذه الاربعة فصل واحد *تنبيه* (هذه يخلق منه

ما يخلق بامزجة يقع فيها على سبب مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها

وانواعها ولكل واحد من هذه صور مقومة ينبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل مايعرض للماء ان يسخن او يختلف عليه الجمود والميعان ومائيته محفوظة وتلك الصور مقومات الهيولى على ماعلمت والكيفيات اعراض والاعراض كاينة ما كانت اواحق فكذلك لاتدم الصور في الاعراض ولا ضاهان حركاتها بالطبع وسكوناتها منبعثة على تلك القوى الطبيعية الخفية واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى يحدث كيفية متوسطة متوسطا ما في حد ما يتشابه في اجزائها وهي المزاج) * التفسير * قال الشارح رضي الله عنه وارضاه لما تكلم الشيخ على العناصر الاربعة راحوالها اراد في هذا الفصل ان يبين كيفية تولد المركبات عنها فذكر ان المركبات انما يخلق من هذه الاربعة لاجل امتزاجها لكن لامطلقا بل بشرط ان يكون كل واحد منها على نسبة مخصوصة وتكون الامتزاجات الواقعة على تلك النسب يكون كل واحد منها سببا لاستعداد المادة لقبول خلقة معينة والخلقة عبارة عن مجموع

اللون والشكل فان هذين الامرين اذا تقارنا حصل هناك شيء واحد به يقال للشيء انه حسن ﴿ الى ﴾

الصورة او قبيح لكن ليس المراد هو ما تلك الصورة النوعية والاجناس العالية للمركبات ثلثة المعدنيات

والنبات والحيوان ثم ان مزاج كل واحد منها عرضا له طرفا افراط وتفريط متى جاوز ذلك الجنس ذينك الطرفين

لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم انقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهم وتنبيه * (اولعلك تقول قد يجوز ان تقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع) اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون للصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وحينئذ يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد انما انقسم الى قسمين متشابهين ويجب ان يكون متشابهين المجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لايكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط اولا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة في المقدار او العدد ككل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث ماهيته المتشابهة لهما هذا خلف والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لايكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لايكون الجزءان حاصلين فلايكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله (انه ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع الاخر في استتمام التصور العقلي) واشار

يبطل ذلك المزاج وايضا لمزاج كل نوع عرض وله طرفا افراط وتفريط متى جاوزها النوع بطل ... ا ح
وعرض مزاج النوع جزأ من عرض مزاج الجنس وعلى هذا الترتيب عرض مزاج الصنف من النوع جز
من عرض مزاج ذلك النوع وعرض مزاج الشخص جزء من عرض ذلك الصنف وكذا

الى الوجه الاول بقوله (فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط) واشار الى الوجه الثاني بقوله (وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزأه منقسما) واشار الى الوجه الثالث بقوله (وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد الشرط فلم يكن معقولا) واما القسم الثاني وهو ان لايكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اولا وكمقارنة مايقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصور المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غيرذواتها هذا خلف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله (وان لم يكن شرطا) والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله (فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ماليس له مدخل في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فادن هي ملابسة بعدلها) والى الخلف اللازم من جهة مقارنة مايقبل القسمة من المقدار بقوله (وكيف لاوهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التي جردناها معشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اوتفريق اوزيادة اونقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة) وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين وان كان متشابها للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما اوزيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الاخر اونقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين لايعرض الا للماديات فهي تقتضي وضعا ما لامحالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف **قوله** (واما الصور الحسية والخيالية فيقترن ملاحظة النفس اجزاءها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورسمها

القول في العضو وهذه الجملة هي تفسير قوله هذه يخلق منها مايخلق بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة محدودة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها ثم اعلم انه لم يذكر على هذه الدعوى دلالة لان من الناس من انكر حدوث الاشياء بالمزاج فان انكساغورس واصحابه كانوا يقولون بالخلط وينكرون المزاج ولابد في هذا المقام من دلالة قاطعة والشيخ ماذكرها واما قوله ولكل واحد من هذه صور مقومة هي مبدأ كيفياته المحسوسة فالصور النارية غير الحرارة واليبوسة والصورة المائية غير البرودة والرطوبة واعلم ان اثبات الصور النوعية قد مضى في النمط الاول وذكر ههنا ايضا على اثباتها دليلين الاول انه عند زوال الكيفية المحسوسة مع ان الصور النوعية باقية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يجمد فيزول الميعان عنه مع ان ماهيته محفوظة في الوقتين وهذه الحجة لايمكن الاستدلال بها على ان حرارة النار ليست صورتها النوعية فان النار لايبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها حتى يتمشى فيها هذه الحجة وكذلك الهواء لايبقى هواء بعد زوال الميعان عنه والارض لايبقى ارضا بعد

زوال اليبس عنها الثاني الحجة العامة ان هذه الارض يقبل الاشتداد والضعف ولاشيء من الصور بقابله للاشتداد والضعف اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان القدر المعتبر في التقويم ان زال فقد بطل المقوم فلا يكون ذلك انتقاصا للمقوم بل بطلانا له وان لم يزل بل الزائل ماوراء ذلك لم يكن الاشتداد الذي كان

حاصلا فى ذات الفعل بل فى بمارض من عوارضه وكذا القول فى جانب الازدياد ولقائل ان يقول الدليل الذى ذكرتموه فى ان الصور لا تقبل الاشتداد والتنقص قائم بعينه فى الكيفيات من غير تفاوت فان الكيفية اذا انتقصت وان لم يزل فى تلك الحالة امر التنقص لم يحصل

الانتقاص وان زال فالذى زال ان كان معتبرا فى نوعية تلك الكيفية كان ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك زوال امر خارج عن ماهية تلك الكيفية فثبت ان الدلالة التى ذكرتموها ان صحت بمات العنصرى وان بطلت بطلت الكبرى فالقياس مختل على كل حال ثم ذكر بعد هذا الفرق بين الصور والاعراض فالصور مقومات للهيولى ومعنى المقوم قد تقدم فى باب تعلق الهيولى بالصورة واما الاعراض فهى لواحق تلحق الشئ بعد تقومه بمحل ثم الماهية ان الكيفية المحسوسة التى لكل واحد من العناصر منبعثة عن الصورة المقومة لماهية وقد بعث فيه ضى ان حركاتها الطبيعية وسكوناتها الطبيعية صادرة عن صورها النوعية فكان الحق عنده استحالة ان يكون للشئ الواحد صور كثيرة مقومة فى درجة واحدة لا جرم نبه ههنا على كل هذه الاشكال فزعم انها باسرها يندفع عن تلك القوى الطبيعية الحقيقية واعلم ان القوة الواحدة عندهم لا يصدر عنها الا اكثر من الواحد الا على الترتيب فهاهنا ان كانت القوة الطبيعية واحدة كان تأثيرها فى عرض واحد ثم بواسطتها فى عرض آخر وان كانت الصور كثيرة كانت ايضا متقومة على هذا التأويل فان قيل المقصود من هذا الفصل

فى ذى وضع وقبول انقسام) اقول لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة فى الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية كالعين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك فى مادة وجهة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما فى جهة من الاخر غير جهة الانف هيئات غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسى ورسمها الخيالى فى ذى وضع وقبول انقسام اى فى شئ مادى والرسم هو الاثر الملاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد الاثر الحسى والرشم هو الختم اعنى احداث النقش الذى يحصل من الطابع فى الشئ الذى طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به البيادر رشما وهو بالخيالى اولى لان صورها منطبعة فى الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفى قول الشيخ تلاحظة النفس الصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية فى النفس الجزئية ليست مجردة مكرر ومتسق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا فى بيان تجرد النفس لانا حينئذ نقول كل حال فى متحيز فهو ذو وضع وكل ذى وضع فليس مجردا عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهى ليست بحالة فى متحيز ليس بقادح فى الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافى صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا فى اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب ماخذا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال فى جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التى هى قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ الى البركات وهو ان

﴿ الهيولى ﴾

بيان امر المزاج فلما ذا اشتغل فيه بالفرق بين الصور وبين الكيفيات فنقول لانه لولا ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياته والا لاستحال المزاج بيانه وهو ان العنصر بن اذا امتزجا فلا بد وان يفعل كل واحد

عن الآخر فلا يخلو اما ان يكون انفعال احدهما عن الآخر صار المنفعل مغلوبا والمغلوب بعد صيرورته مغلوبا يستحيل ان يصير غالبا فيستحيل ان ينفعل الغالب عنه والثاني ايضا محال لان انكسار كل واحد منهما معلول صورة الآخر والعلة

الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما يحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله هب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا يقتضي كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوايد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع) اقول الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما يكون باضافة زوايد معنوية اليه وتلك الزوائد يكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتي المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة اولم يكن فان كان قابلا للشركة كانت قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله (انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الخلق كلي مكلي يجعله صورة اخرى ليس جزأ من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولوكان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي يشكك به اولا من قول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه) اقول هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو

بالآخر مع انكسار الآخر به والكاسر موجود مع المنكسر لزم وجود صورة كل واحد منهما حال انكسار صورة كل واحد منهما وذلك محال فثبت انه لو لم يكن صور هذه العناصر غير اعراضها لاستحال القول بالمزاج اما اذا جعلنا الصور غير الاعراض صح ان يجعل انكسار كيفية كل واحد منهما معللا بالصورة المقومة التي للآخر فحينئذ يكون الكاسر ان حاضرين عند الانكسار ولا يلزم منه محال ولما ثبت ان القول بالمزاج لا يتحقق الا بعد ثبوت ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياته المحسوسة لا جرم اورد هذه المسئلة ههنا واما قوله اذا امتزجت لم يفسد قو اها والا فلا مزاج فاعلم ان بعضهم ذهب الى ان العناصر اذا امتزجت بطل ما لكل واحد من الصور النوعية وحصل لمجموع ذلك الجسم صورة واحدة بسيطة وهذا باطل لانه لو كان المزاج مقتضيا لفساد القوى لاستحال حصول المزاج فيكون حصول الشيء مؤديا الى عدم نفسه وهو محال بيان الشرطية ان تأثير بعض اجزاء الممتزج في البعض اما ان يكون قبل تأثير الاخر فيه فحينئذ لا يحصل المزاج بل يكون احدهما غالبا والاخر مغلوبا واما ان يكون معا فيلزم ان يكون الصور تان

 معدومتين وذلك محال واذا كان المزاج مؤديا اليه كان المزاج ايضا محالا فثبت ان على التقدير ين يلزم مما ذكره بقي المزاج فصح قول الشيخ والا فلا مزاج و ما قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها الى آخره فاعلم انه لما اورد المذهب الباطل في المزاج وابطله ذكر بعده ماهو الحق

في هذا الموضع ولكن ههنا دقيقة وهي ان حاصل القول في المزاج راجع الى بقاء الطبايع النوعية التي لكل واحد من تلك البسائط واستحال مالكل واحد منها من هذه الكيفيات الاربع من حد السورة الى درجة الفتور ولكنه مالقائم الدلالة على وقوع الاستحالة الا في الحار والبارد فاما في الرطب واليابس فلا

ثم في هذه الالفاظ فوائد احدها انه قال بل استحالت كيفياتها ولم يقل استحال كيفياتها لان الاستحالة حركة في الكيف والحركة في الكيف ليست عبارة عن تغير الكيف فان ذلك محال بل هو تغير الموضوع في الكيف والفرق بين الامرين مشهور وثانيها ان المتضادين هما الموجودان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه و بينهما غاية الخلاف و يجب ان لا يعتبر في الضدين ههنا كونهما في غاية الخلاف حتى يكون قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة شاملا للمزاج الاول والمزاج الثاني اذ كيفيات عناصر المزاج الثاني لابد وان يكون مكسورة السورة بسبب المزاج الاول وحينئذ لا يكون بينهما غاية الخلاف وثالثها ان قوله متفاعلة فيها يعني العناصر يكون متفاعلة لصورها النوعية في تلك الكيفيات ورابعها ان قوله حتى يكتسى كيفية متوسطة توسطا ما في حدها يعني به كيفية متوسطة مثلا بين الحرارة والبرودة بحيث تستبرد بالقياس الى الحار وتستسخن بالقياس الى البارد ثم الواسطة قد تكون اقرب الى حد الطرفين منها الى الطرف الثاني وقد تكون ابعد ومراتب القرب والبعد غير متناهية وخامسها قوله متشابه في اجزائها وهو المزاج فيه دقيقه وهي ان الجسم الحادث بالامتزاج مركب وطبايع كل واحد من الاجزاء باقية بحالها فاذا الاجزاء حاصلة فيه بالفعل ❊ فلذلك ❊ فتكون الكيفية القائمة بكل واحد من تلك الاجزاء غير الكيفية القائمة بالجزء الآخر ولكنها تكون متشابهة لان كيفية كل واحد منها قد فترت عن سورتها فتكون الباردة عند فتورها مشابهة للحارة عند فتورها فهذا هو المعنى بكونها

ان هذه القسمة يجوز ان يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق تجعلها صورة ثالثة كالانسان الحاصل ليس جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وايضا لا تكون نسبة هذه الانواع والاصناف الحيوان اوالانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي اسند المثابه على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي يشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيطة التي لا ينقسم كجنسه العالي اولى بان يجعله البسيط الذي استند المثابه ثلا يعرض شك من وجه ❊ المسئلة الثامنة ❊ في ان كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول *اشارة* (انك تعلم ان كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته اقول) يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشئ وذلك لان تعقله لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول الشئ لشئ لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شئ بالقوة على ما سياتي فهي انما يعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة

فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود فى هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التى مر ذكرها والمراد ان تعقل الشئ يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافى ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهى واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعنى تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل هو علم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك وكل ماله ان يعقل كون ذاته عاقلا لشئ فله ان يعقل ذاته فكل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **قوله** (وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة) اقول يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثانى ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل **قوله** (فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقة ان يقارن المعنى المعقول) اقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قايم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سيذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل **قوله** (اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة فى الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة اوشئ اخر ان كان) اقول قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشى معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها فكل شئ يكون فى الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقهما وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشئ ومنيته اى ابتليته وقوله اوشئ اخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا يعقل اذا كانت قائمة بعاقل اخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها **قوله** (فان كانت

مشابهة والله اعلم * المسئلة الخامسة * فى اثبات الاستحالة وفيها فصلان * وهم وتنبيه * (واما لك تقول لا استحالة فى الكيف ايضا وفى الصورة ولم يسخن الماء فى جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلية ولا ما يظن انه برد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا فان قلت هذا فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه واعتبر حال المسخن فى مستحصف وفى متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوله وهل الامتلاء من مصموم معدوم المنفذ يمنع البلاغ فى التسخن بمنع الفشو اذا كان لا يخرج عنه شئ يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به واعتبر القماقم الصياحة وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله) * التفسير * (لما رجع حاصل القول فى المزاج الى انه كيفية يحدث عند استحالات مخصوصة للعناصر وجب اثبات القول بالاستحالة ليتفرع عليه القول بصحة المزاج واعلم انه لما كانت العناصر اربعة ولكل واحد منها كيفيات وجب ان يكون اقسام الاستحالة ثمانية هى هذه استحالة الارض رطبا او حارا استحالة الماء حارا او يابسا استحالة الهواء باردا او يابسا استحالة النار باردة اورطبة ثم انه لا يلزم من صحة استحالة جسم الى كيفية جسم آخر صحة استحالة ذلك الجسم الآخر الى كيفية الاول مثلا لا يلزم من صحة تسخن الماء صحة تبرد النار لان الماء والنار يختلفان فى طبيعتهما فلا يلزم من صحة اتصاف احدهما كيفية الآخر صحة اتصاف الآخر بكيفية الآخر لان المختلفين لا يجب تساويهما فى الحكم والشيخ لم يذكرهمنا ولا فى شئ من كتبه دلالة على صحة استحالة الرطب يابسا او اليابس رطبا بل قد اعترف فى الشفاء ان ذلك لم تصح بالدلالة ولا دلالة ايضا على صحة استحالة النار باردة والهواء صلبا بل قد دل على ان النار تصير ارضا على سبيل الكون بمعنى ان الصورة النارية تزول عنه وتحدث الصورة الارضية

ولكن لم يدل على ان النار مع بقاء صورتها النارية يمكن ان تزول عنها الحرارة وتحدث فيهما البرودة بل الذى بينه ههنا صحة صيرورة الماء حاراً مع بقاء الصورة المائية وفيه ايضا اشارة خفيفة الى صحة استحالة الحار بارداً ولكن اكثر الكلام فى الصورة الاولى ثم اعلم ان منكرى الاستحالة اتفقوا على ان جرم الماء لم يسخن قط بل الذى يحس بحرارته اجزاء نارية مخالطة لتلك الاجزاء المائية ثم انهم تحزبوا بعد ذلك حزبين فمنهم من زعم ان اجزاء نارية وردت على الماء فخالطته فلما اختلطت الاجزاء الصغيرة جدا من الحار والبارد احس بالكل كانه حار ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء النارية كانت كامنة فى جرم الماء وفى الاشياء الارضية التى تحرق فلما برزت من الكمون احس بها والغرض من هذا الفصل ابطال القول الاول والشيخ ذكر ههنا فى ابطال ذلك وجوها خمسة الاول ان المحكوك والمتخلخل والمخضخض قد يحمى من غير عروض نارية غريبة اليه واعلم انه لما اراد ان يبين ان الارض والماء قد يسخنان مع بقاء طبيعتيهما وكذلك الهواء قد يسخن فوق ما تستحقه لطبيعته الهوائية ذكر الفاظا ثلثة نبه بها على هذه المطالب فالمحكوك هو الجسم الصلب الارضى الذى يماسه جسم آخر كذلك مماسة قوية فهذا الجسم قد يسخن فدل على ان الارض قد يسخن من غير وصول نارية غريبة اليها واما المتخلخل فقد علمت ان التخلخل قد يكون من باب الوضع وهو انفشاش الاجزاء وقد يكون من باب الكيف وهو رقة القوام والمراد بالمتخلخل ههنا الثانى فان من الح على الكير بالنفخ الكثير ومنع من وصول ❁ الاعتراض ❁ الهواء الغريب اليه فان ذلك الهواء يصير متخلخلا جدا وبسبب ذلك يسخن فوق ما تستحق الطبيعة الهوائية واما المخضخض فهو الجسم الذى يغلب عليه الماء فانه اذا حرك كثيرا يسخن فهذا هو الفائدة من هذه الالفاظ الثلثة الثانى وهو انا

حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكان لها ذلك بالامكان وفى ضمن ذلك امكان عقله لذاته) اقول اى ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت قابلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفى ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفى ضمن مايلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشئ فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشئ وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكذلك ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد فى الجوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشئ على وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد فى العقل او فى الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين فى هذا الفصل حكما واحدا وجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثانى بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ببديهى فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة البارى تعالى وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ فى هذا الفصل بل هو مذكور فى الفصل الذى ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقدم الكلام فيه فايراد

اذا سخنا مائين متساويين في الرقة والكدورة في انائين احدهما متخلخل والاخر مستحصف فلو كان تسخن الماء عبارة عن نفوذ الاجزاء النارية فيه ومعلوم ان نفوذ الاجزاء النارية في الاناء المتخلخل هل ونفوذها في الاناء المستحصف اقل لكان تسخن الماء في الاناء المتخلخل اسرع من تسخن الماء الذي في الاناء المستحصف ولكان نسبة تسخن الماء في احدهما الى الماء الذي في الاخر كنسبة احدهما الى الاخر في التخلخل والاستحصاف فلما لم يكن كذلك علمنا ان التسخن لنفوذ الثالث وهو انا اذا ملأنا الاناء من الماء وصممنا رأس الاناء صما شديدا وكان الاناء مسدود المنافذ فهذا الاناء لايخرج منه شئ من الاجزاء المائية وان خرج منه فانه يكون قليلا واذا كان كذلك امتنع ان يدخل فيه شئ من الاجزاء النارية اللهم الا ان يقال الماء الذي يكون فيه يصير مقداره اقل ولكن المانعين من الاستحالة يقولون بذلك واذا كان كذلك وجب في مثل هذا الاناء ان لا تسخن ما فيه من الماء وان تسخن فانه يتسخن قليلا فلما لم يكون كذلك بل كان تسخن الماء الذي في مثل هذا الاناء اولى من تسخن الماء المحصور في الاناء المتخلخل المفتوح الرأس علمنا ان التسخن ليس لما قالوه الرابع ان القمقمة اذا مليئت ماء وسد رأسها سدا وثيقا ثم اوقد تحتها نارا عظيمة فانها ينشق ويخرج منه صوت عظيم مع ان اكثر مافيه من الماء قد انقلب نارا وهذه الحجة قد جعلها في سائر المواضع دليلا على الكون دون الاستحالة الخامس ان الجمد يبرد ما فوقه مع ان الاجزاء الباردة لا تتصعد ولقائل ان يقول الذي يبرد فوق الجمد ليس الا جسم ارضي اوهوائي اما الجسم الارضي فهو بارد بطبعه فيكون تبرده ليس بالاستحالة بل بالطبع واما الهواء فان ثبت انه بارد بالطبع لم ينتفع بالحجة المذكورة وان ثبت انه حار لم يحتج الى هذه الحجة فانه لاشك في ان الهواء قد يبرد فاذا كانت طبيعته تقتضي بالحرارة كانت برودته على سبيل الاستحالة ولنرجع الى شرح

الاعتراض فيه ههنا عليه غير مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات مالا يصح تعقل شئ آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشئ والعلم بغيره لايجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لايتعرى عن تصديق ما والحكم بشئ على شئ يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لاشئ يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلابد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ماعداه حتى يفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشئ لم يدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لايجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر صحة الشئ عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للاخر ولايلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصور وبافي الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولايلزم منه محال قال وبتقدير ان لايكون احدهما متوقفا على الاخر لكن لايلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لايتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال ولو سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لايلزم

المتن فاما القاظ السوال فبينه واما قوله فاعتبر حال المحكوك والمخضخض حتى يحمى من غير وصول نارية اليه فهذا هو الحجة الاولى واما قوله واعتبر حال المسخن فى مستحصف وفى متخلخل هل يمنع الاستحصال نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه فهذا هو الحجة الثانية قال صاحب الصحاح استحصف الشئ اى استحكم ومعنى الكلام اعتبر حال الماءين المسخن احدهما فى اناء مستحصف والثانى فى اناء متخلخل فان الاستحصاف يمنع نفوذ الاجزاء النارية التى لا يسخن الماء الا بفشوها فيه عند الخصم فكان يلزم ان لا يسخن الماء واما قوله وهل الامتلاء من مصموم معدوم المنفذ يمنع البلاغ فى التسخن بمنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شئ يعتد به حتى يعتد مكانه فاش يعتد به فهو الحجة الثالثة ومعناه ان الانية التى لا يكون منفذا اصلا وصمنار أسها بشى صما وثيقا فانه لا يخرج منه الماء الا القليل وحينئذ لا تفشو فيه من الاجزاء النارية الا القليل فكان يجب ان لا يشتد التسخن واما قوله واعتبر القمقم الصياحة فهو الحجة الرابعة واما قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزاء لا تصعد لثقله فهو الحجة الخامسة * وهم وتنبيه * اولعلك تقول ان النارية كامنة تبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا فيه مختلفة كيفية فاشية فى ظاهر الجسم وباطنه تحس فاشية فى جميع بجرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن فى الخشب من النارية الا الباقى فيه عند الجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كون لكان اكثرا لكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هاطول * التفسير * (الغرض من هذا الفصل ابطال القول بالكمون وانما قال يبرزها الحك والخضخضة واهمل ذكر الخلخلة لان الحاجة فى الكمون انه كان

من صحة حكم على ماهية عند كونها فى الذهن صحة عليها فى الخارج فان الانسان الذهنى يحتاج الى موضع بخلاف الخارجى والخارجى حساس متحرك بخلاف الذهنى والجواب ان اعتبار حصول الانسان فى الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصول الانسان فى الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثانى هو الصورة المتعقلة للانسان وهى محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثانى لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجى بل حكم على الذهنى وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة فى الخارج فلم لا يجوز ان يكون فى الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التى فى الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورد الشيخ فى فصل مفرد * وهم وتنبيه *

(واعلك تقول ان الصورة المادية فى القوام اذا جردت فى العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل) اقول قد تبين من قبل ان المانع من كون الشئ معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم فى هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التى جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورة اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان المانع زايل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور فى الفصل المتقدم **قوله** فجوابك

لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعانى المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة ترتسم بها لا هى بل القابل لهما جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مرتسما فى الاخر من الاخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها فى الخارج فادى لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا) اقول والجواب ان تلك الصور لما لم تكن فى العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعانى المعقولة

في الحك والخضخضة لانهما يستحيلان جسما باردا اما الارض واما الماء فاحتيج الى ذكر الكمون واما الخلخلة فانه تسخن الهوا ولا حاجة بهم فيه الى ذكر الكمون لان لهم ان يقولوا الطبيعة الهوائية اذا لم يكن ممنوة بالمعاوق فانها تفعل الفعل على اقوى الوجوه واذا كان كذلك كان تأثير الخلخلة

في تصفيه الهوا عما يخالطه من الارضية والمائية ثم انه يسخن بمقتضى طبعه فليس ذلك من الاستحالة في شيء واذا كان كذلك كان الخصم محتاجا الى القول بالكمون في الحك والخضخضة ولا حاجة به اليه في الخلخلة ثم نقول ان الشيخ ابطل الكمون فانا نعلم بالضرورة ان النارية التي نحس في جرم الزجاج المذاب يستحيل ان يقال انها كانت موجودة فيه عند كونها شفافة اذ الشفاف لايمنع عن رؤية مافيه وماوراه فلو كانت النارية المحسوسة عند دوبانه موجودة فيه لكنا نحس بها ونعلم بالضرورة ان جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا لايمكن ان يقال انه كان موجودا فيه بل لو قيل انه ليس فيه من النارية الا النافي بعد التجمر لكان ذلك دعوى نعلم فسادها بالضرورة اذ لو كان فيه اجزاء نارية كامنة لكان من الواجب ان يظهر تلك الاجزاء الكامنة بالرض والسحق اذا المدعى لما كان وجودا من محسوس كان عدم الاحساس به دليلا على عدمه ولقائل ان يقول هذا باطل بالادوية الحارة جدا كالفربيون فان حرارتها انما كانت لمافيها من الاجزاء النارية ثم ان تلك الاجزاء لايظهر الحس عند السحق والرض فاذا كان ذلك ههنا فلم لايجوز مثله في المسئلة

لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحدا بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما بحاصل في الاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل فادى غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان تكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور به ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا فظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان تكون متماثلة لامتناع جميع الامور المتماثلة ولانها صور لاشياء تختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان يكون احد الشيئين بالمحلية اولى من الاخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف ماهيتهما والالكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها بل انما هي محل للبطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لايمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخر وكيف وكل واحد منهما يوجد لامع الاخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الاخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لايقتضيان كون المقارن عاقلا ولايلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضى لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة

فان قا والفربيون واشباهه ليس فيه شيء من اجزاء النارية لكن خاصته مقتضية للسخونة القوية في بدن الحي عند انفصاله عنه كان ذلك قولا بانه يسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا وان كان هو الحق عندنا لكن اكثر الاطباء لايقولون به * المسئلة السادسة * في احكام النار فصل واحد (نكتة اعلم ان ابتضاء

النار الساترة لماورائها انما يكون ذلك لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها وكذلك اصول الشعل وحيث
النارية قوية هي شفافة لايقع لها ظل ووقع لمافوقها ظل عن مصباح آخر وربما كان انفراجه وتجمعه وانتشاره اكثر
من حجم الشفاف حتى لايكون لقائل ان يقول الشفيف للانتشار وخلافه لاستجداد
الصنوبرة المستحصفة النار فتبين
من هذا ان النار البسيطة شفافة
كالهواء واذا استحال اليها النار
المركبة التي يكون منها الشهب
استحالة بانه شفت فظن انها طفئت
ولعل ذلك من اسباب طفوها
احيانا عندنا والاشبه ان اكثر
السبب في ذلك عندنا استحالة النارية
هواء وانفصال الكثافة الارضية
دخانا الذي كلما قويت النار قل
لانها يكون اقدر على احالة الارضية
بالتمام نارا فلم يبق مايكون دخانا
بقاءه في النار الضعيفة وهذه النكتة
غير مناسبة بحسب النوع للعرض
ومناسبة بحسب الجنس) *التفسير*
المقصود من هذا الفصل بيان ان
النار البسيطة غير ملونة ولا مرئية
وانها انما تصير مرئية اذا تعلقت
بجرم ارضي ينفعل بالضوء عنها
واحتج على ان النار البسيطة
لالون لها انها ترى من اصول
الشعل شفافة مع ان النارية هناك
اقوى فدل ذلك على ان النار البسيطة
لالون لها واستدل على ان النار
الملونة ليست نارا بسيطة بل نارا
متعلقة باجسام ارضية ان الموضع
المحسوس من النار وهي الصنوبرة
المستحصفة يقع لها ظل عن مصباح
آخر والظل انما يقع للاجسام
الارضية فان قيل العذر عن الامرين
واحد وهو ان الاجزاء النارية عند اصل الشعاع متغيرة مستحصفة فلاجرم لم يحس بها واما عند ﴿ وقد ﴾
استجداد الصنوبرة فانها تكون مستحصفة مكسرة فلاجرم احس بها وصارت مانعة عن وصول ضوء مصباح آخر الى
ماورائها فنقول هذا باطل لان مبدأ النار هو اصل الشعلة والشيء في اصله ومنبعه يكون اقوى منه في غير ذلك الموضع

التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح
مقارنتهما في محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للاخر وذلك
لحصول الاخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين
الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى
الذي كلا منا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب مافرضناه واعلم انه
لم يحكم بامتناع القبول فيه على كل مالايكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك
على احد شيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا للاخر بالمقبولية والا فالقوى
الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضا على قوله
كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل لمعقول
امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى
المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد
بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب اعدادات ما لذلك
الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج
من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون
هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم
مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة *وهم وتنبيه* (اولعلك تقول
ان هذا الجوهر وان كان لامانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع بحسب
شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله) اقول
لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند
كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها
قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة
شرط لايوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند
القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة
باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل
مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران
بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ
المانع اللاحق من حيث شخصيته التي لاينفصل بها عن المرتسم من معناه
في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق
الغريبة لاباعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي

فثبت بما ذكرنا ان النار البسيط شفافة واذا عرفت ذلك فنقول انطفاء النار يقع على وجهين احدهما استحالة النار المركبة نارا بسيطة فحينئذ يزول الضوء ويصير شفافة وهذا هو السبب الاكثرى فى انطفاء النيران التى تحس بها تحت الفلك ﴿ ١٧٧ ﴾ وهى الشهب وثانيهما استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية الدخانية وهذا هو السبب الاكثرى فى حصول الانطفاء عندنا واعلم انه كلما قويت النار قل الدخان لان النار اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلاجرم يكون الدخان فى النار القوية اقل منها فى النار الضعيفة وهذا تنبيه ايضا على ما يمكن ان يحتج به على ان النار فى نفسها شفافة لانه لما ثبت ان الدخان عبارة عن الاجزاء الارضية ويرى انها كلما كانت الادخنة اقل كان الضوء والجمرة اللهيبية اقل علمنا ان الضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واما قوله وهذه النكتة غير مناسبة فالمراد منه ان الكلام فى المزاج وبسببه تكلمنا فى اثبات الاستحالة وابطلنا القول بالكمون والبروز واما الكلام فى ان النار غير ملونة فهو غير لايق بما مضى بحسب النوع لان كلامنا كان فى المزاج وهذا ليس من ذلك فى شئ ولكنه لايق به بحسب الجنس اذ هذه المسئلة باحثة عن شئ من احوال العناصر كما ان المسائل التى قبلها ايضا باحثة عن ذلك وعبارة الكتاب بعد الاطلاق على ما ذكرناه غنية عن الشرح

* المسئلة السابعة * فى ذكر حكمة الله تعالى فى خلق العناصر فصل واحد * تنبيه * (انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى ﴿ ٢٣ ﴾ واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة) * التفسير * لما بين الشيخ ان المزاجات انما تتركب عن هذه الاصول الاربعة بين حكمة الله تعالى فى ذلك وهى انه خلق من هذه

وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما تنفصل عن الماهية النوعية بزوايد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصية التى تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردهما جميعا

قوله (فيكون جوابك) تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتى القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثانى تنقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضى كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثانى وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشئ يجب ان يستعد اولا لصفة ثم تحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثوانى الذى يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثانى منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضى فى هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان فى القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شئ يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ونرجع الى المتن فقوله (ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشككك) اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت فى العقل او فى الخارج وقوله (وان كان انما يكتسبه عند الارتسام فى العقل) اشارة الى القسم الثانى المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام فى العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين فى محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة

الاربعة من جهة مختلفة واعد كل مزاج لصورة نوعية وجعل اخرجها عن الاعتدال لابعد الصور عن الكمال
واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتتعلق به نفسه الناطقة تعلق التدبير والتصرف والشيخ يجري في هذا
الفصل على قانون الخطابية والافكل مزاج مستعد لذاته لقبول صورة وما كان ثابتا للشئ
لذاته استحال ان يكون بجعل غيره
ومثال ذلك ماينه في اول النمط
الخامس ان وجود الحدث وان كان
بفعل الفاعل ولكن كونه مسبوقا
بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته
فكذلك وجود المزاج وان كان
بالفاعل لكن استعداده لقبول الصورة
النوعية ليس بالفاعل بل لذاته وايضا
فكلامه مشعر بان المزاج كلما كان
اقرب الى الاعتدال كانت الصورة
الحاصلة له اكمل وهذا فيه بحث فان
المباحث الطبيعية شهدت بان
اعتدال الاعضاء جلد الاصابع
واخرجها عن الاعتدال القلب
وكان ينبغي ان يكون قبول تلك
الجلدة لقوة الحيوة والنطق اولى
من قبول القلب والروح لهما ولوكان
كذلك لكان العضو الرئيس هو تلك
الجلدة لا القلب ولما كان ذلك باطلا
بطل ماقالوه فهذا آخر الكلام
في هذا النمط ﴿ النمط الثالث ﴾ في النفس
الارضيه والسماويه ﴿ التفسير ﴾
اما النفس فقد ذكروا في تعريفها
انها كمال اول لجسم طبيعي
الى ذي حيوة بالقوة وشرح هذا
الرسم مشهور في كتب المتقدمين
وفي سائر كتبنا المصنفة في هذا العلم
وانما قال في النفس الارضيه
والسماويه ولم يقل في النفس مطلقا
لان اسم النفس عند الشيخ لوفسر
على وجه تندرج فيه النفس الفلكية لم تندرج النفس النباتيه وبالعكس وتقرير ذلك ﴿ غير ﴾
مشروح في كتب الشيخ واذا كان كذلك كان اطلاق لفظ النفس على الارضيه والسماويه بالاشتراك المحض فلاجرم
لما ذكره لم يقتصر عليه بل اردفه بما يزيد الاشتراك ثم اعلم ان الكلام في هذا النمط على اقسام ثلثة ويشتمل كل قسم

الماهية لمعقول وقوله (فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الاكتساب له) اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله
فيكون يقتضي العطف على قوله تكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت
انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان
حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله (فيكون
لم يكن استعدادا للشئ حتى حصل فاستعد له) اشارة الى بيان فساد
هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان
انما تكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع
حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين
الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقد ارتكب احتمالين ثم زيفهما
وترك المتن غير مفسر وقوله (اولم يكن استعداد الشئ وقد كان ذلك
الشئ وحدث) اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان
في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل قوله (وهذا كله محال) تصريح
لفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلثة
وقوله (فيجب اذن ان يكون هذه الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية)
اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد
ثابتا للماهية وقوله (بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض مايقارن تتلو
المقارنة الاولى) اشارة الى ماذكرنا من كون الاستعداد لصفة اخرى غير
الحاصلة وههنا قد تم الجواب قوله (وكذلك فاعلم ان لماهية المعنى
الجنسي استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول
الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك آخر) تقريره
ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل
كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك
فلم لايجوز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة
للمقارنة وان كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب
ان معنى الجنسي من حيث طبيعة الجنسية مستعدة لكل واحد واحد
من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن
لبعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق
سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة

على مسائل ونحن نأتي على شرحها ان شاء الله تعالى ﴿ القسم الاول ﴾ في بيان ان النفس ليست عبارة عن البدن ولا عن المزاج وانها واحدة وفيه ثلث مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ في بيان انها ليست عبارة عن هذا البدن وفيها فصول اربعة ﴿ ١٧٩ ﴾ * تنبيه * (ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن الشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيح العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاؤه ولا تتلامس اعضاؤه بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هو أطلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها) * التفسير * اعلم ان الحق عند الحكماء الذي يشير اليه كل واحد منا الى نفسه وذاته بقوله انا ليس بجسم ولا بحال ايضا في الجسم والمقصود من هذه الفصول انها ليس بجسم فاما المقام الثاني وهو انه ليس بحال في الجسم فذلك يتبين بعد ذلك فنقول الدليل على ذلك ان الذات المخصوصة التي لكل انسان قد تكون معلومة حال ما لا تكون شيء من اعضائه معلوما وذلك يقتضي ان تكون ذاته المخصوصة مغايرة لكل اعضائه وبيان الاول من وجهين فتارة يدعى انه يستحيل ان يصير الانسان غافلا عن ادراك ذاته المخصوصة ثم يبنى عليه الغرض وتارة لا يدعى ذلك ولكن تبين ان الانسان قد يدرك ذاته المخصوصة عند ذهوله عن كل اعضائه اما المقام الاول فهو المقصود ولابد اولا من تقديم مقدمة وهي ان للانسان مراتب في الفطنة فاولها ان يكون صحيح المزاج يحس بالمحسوسات ويعقلها وثانيها حالة النوم فانه لا يبقى الفهم والحس الظاهر فيه صحيحا وثالثها حال السكر فان الفطنة

غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد او وجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعة الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعة الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اي انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها *تنبيه* (انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شيء ما من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته) اقول هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة قوله (وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته وواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل) اقول قد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فاذا كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه لوقوف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس * تنبيه * (لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها اعمال وحركات فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل) ومعناه ظاهر

فيها اشتداختلالا منها حال النوم لان الحواس الباطنة مختلة ايضا فى هذه الحالة ورابعها ان يفرض الانسان كونه بحيث لايتصل اجزاؤه ولايتلامس اعضاؤه بل تكون اعضاؤه منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق فان فى هذه الحالة لا يحصل له الشعور بغيره وانما فرضنا كونه بحيث لا تتصل اجزاؤه لان اجزاء الحيوان اذا كان بعضها متصلا بالبعض حصل لكل واحد منها شعور بما اتصل به فيكون له فى تلك الحالة شعور بغيره ولهذا السبب بعينه فرضنا ان لايتلامس اعضاؤه ثم متى كانت اعضاؤه غير متصلة اواعضاؤه غير متلامسة كانت الاجزاء والاعضاء منفرجة لامحالة وانما فرضنا كونها معلقة فى هواء طلق فلانها لوكانت موضوعة على جسم صلب لا ينفك عنه لحصل له به شعور واما الهواء الطلق فلان الهواء لوكان حارا اوباردا اومتحركا او غير ذلك لحصل لتلك الاعضاء المعلقة فيها شعور بتلك الكيفيات فيحصل لها بغيرها شعور فهذا هو الفائدة فى المراتب التى ذكرها الشيخ وانه لم قدم بعضها على بعض ثم ان الشيخ بعد ان اطنب فى ذكر هذه المراتب ادعى ان الانسان فى جملة هذه الاحوال لابد وان يكون مدركا لابيه ذاته اى لكونها موجودة فاذا رجع حاصل كلامه فى هذا الفصل ان الانسان لا يغفل عن ادراكه لذاته فى شئ من الاحوال اصلا ثم انه لم يبين ان هذه القضية اولية اومحتاجة الى البرهان وبتقدير ان يكون محتاجة الى البرهان فلم يذكر حجة عليها اصلا ولم يبين ايضا ان الانسان وان كان لايغفل عن ادراك ذاته لكنه هل يمكن ان يغفل ذلك ام لا واذا كان كذلك وجب علينا ان نتكلم فى هذه المباحث فنقول اما ان تلك القضية هل هى اولية ام لافنشبه ان لايكون اولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهى انا ندرك انفسنا حالة النوم ﴿ فصل ﴾

* اشارة * (اما حركات حفظ البدن وتوليد . فهى تصرفات فى مادة الغداء) اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التى تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التى هى مبادى تلك الافعال وهى التى تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولابد فى الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع ويتبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة .... يكون آلاتها فى افعالها وخادمة لقواها وهى الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة فى البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن اولاشئ يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فيضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهى قوة لايخلو ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاسطقصات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تجبرها على الالتيام ابدا كما سيأتى بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية للطبائع النوعية دائما فقدر بقائها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد واما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاخير ذات قوة تختزل من المادة التى تحصلها الغاذية ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لامحالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل ذهنى مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التى تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة فتزيدها مقدارها فى الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما يكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقى النوع بتوليد مثله وهى المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات فى مادة الغذاء قوله (تحال الى المشابهة سد البدل ما يتحلل) اشارة الى غاية

والسكر وعند تفرق الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى فى الجلاء والظهور مثل القضية الثانية بل انا نجد القضية الاولى مشكوكا فيها فاذا لابد من تصحيحها بالحجة واعلم ان كل مادل على انه يمتنع

ان لايدرك ذاته فانه يدل على انه يدرك ذاته ابدا لكن ليس كل مادل على انه يدرك ذاته ابدا فانه يدرك على انه يمتنع ان لايدرك ذاته فنقول الدليل على انه يدرك ذاته ابدا انا لوقدرناه غافلا عن ادراكه لذاته ثم قدرنا وصول مولم اوملذ اليه مثل ان يضرب او يقرب النار اليه او يمنع من وصول النسيم الى قلبه فلا يخلو اما ان لايحصل له به شعور او يحصل فان لم يحصل به شعور فهو ميت وليس بحى وان يحصل له به شعور فاما ان يكون شعوره بالمولم والملذ لامن حيث انه ملذله ومؤذله اومن حيث انه كذلك فان كان الاول لزم احد امرين اما ان لا ينقبض عما يوذيه او ينقبض عما يؤذى غيره مثل انقباضه عما يؤذيه لان مايؤذى غيره يشارك مايؤذيه فى اصل كونه مؤذيا فشعوره بهذا القدر ان كان يقتضى الانقباض والتألم وجب ان يحصل الانقباض والتألم من شعوره بانه حصل لغيره مايؤذيه وان كان لايقتضى الانقباض فقد بطل هذا القسم وتعين القسم الثانى لكن علمه بانه يؤذيه علم باضافة المؤذى اليه والعلم باضافة امر الى امر متأخر عن العلم بكل واحد من المضافين فوجب ان يكون علمه بنفسه حاصلا له قبل العلم لحصول ذلك المؤذى له وثبت بهذا ان الانسان لايغفل فى شئ من هذه الاحوال عن ادراكه لذاته واعلم ان هذه الحجة يقتضى ان يكون حال سائر الحيوانات كذلك ايضا واما الذى يدل على امتناع ان يغفل الانسان عن ادراكه لذاته هو ان يقال ادراك الشئ عبارة عن حصول ماهية المدرك فى المدرك فعلى بذاتى ان امايكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاتى فى ذاتى وهو محال

فعل الغاذية وقوله (ولتكون مع ذلك زيادة فى النشو على تناسب مقصود محفوظ فى اجزاء المغتذى فى الاقطار يتم بها الخلق) اشارة الى غاية فعل المنمية قوله (اوليحترز من ذلك فصل يعد مادة ومبدء لشخص اخر) اشارة الى غاية فعل المولدة قوله (وهذه ثلثة افعال لثلث قوى) اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى قوله (اوليها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة والدافعة للثقل) اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب افعال الاربعة على الترتيب الذى ذكره قوله (والثانية القوة المنمية الى كمال النشو) اقول لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة فى تحصيل المادة قوله (فان الانماء غير الاسمان) اقول النمو والسمن يشتركان فى شئ واحد وهو الازدياد الطبيعى للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب فى الاقطار ومنها طلب مايقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابله النمو والهزال يقابله السمن قوله (والثالث القوة للمثل المولدة وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما) اقول هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبدن ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهى التى تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التى تغير الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر قوله (لكن النامية تقف ولا) اقول الغاذية فى اول الامر يقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيستعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير مايحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ يقف المنمية قوله (ثم يقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا) اقول عند القرب من تمام

لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس احد هما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس لتساويهما فى الماهية فيلزم
ان يكون كل واحد حالا ومحلا وهو محال واما ان يكون عبارة عن مجرد حصول ماهية تلك الذات لتلك الذا ت
لكن حصوله شئ عند نفسه يستحيل ان تبدل بالغيبة فاذا ادراك الشئ لذاته يستحيل

ان تبدل بالغفلة وهاتان الحجتا ن غير برهانين والاولى اضعف فهذا هوالكلام فى ان الانسان لايغفل عن ذاته قط *تنبيه*(بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك واما المدرك من ذاتك أترى المدرك احدمشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غيرمشاعرك وما يناسبهـا فان كان عقلك وقوة غيرمشاعرك اما تدرك افبوسط تدرك ام بغيروسط ماظنك يفتقر فى ذلك حينئذ الى وسط فانه لاوسط فبقى ان تدرك ذاتك من غيرافتقار الى قوة اخرى والى وسط ان يكون بمشاعرك اوبباطنك بلا وسـط ثم انظر) * التفسير * لماذكر ان الانسان شاعر بذاته دائمـا اراد ان يبحث ان الشاعر ههنا ماهو والشعور به ماهو فذكر فى هذا الفصل اقسام الشاعر فان الشاعر من الانسان بذاته امان يكون هوالحواس الظاهرة وهو المراد بقوله أترى المدرك احد شاعرك مشاهدة واما ان يكون غيرالحواس الظاهرة سواء كان ذلك الشئ هو العقل اوالقوى المدركة الباطنة وهو المراد بقوله ام عقلك وقوة غيرمشاعرك ومايناسبها ثم انه قسم هذا القسم الثانى من القسمين اخرين لانه لوكان الشاعر من الانسان هوية شاعر الحواس الباطنة فادراك ذلك الشئ لتلك الهوية اما ان يكون بوسط

اولابواسط ومقصوده ان يبطل القسمين الاولين حتى يبقى القسم الثالث واما ابطال
القسم الاول فذلك لاينافى الفصل الذى قبل هذا الفصل فرضنا تعطل الحواس عن العمل ولاجله فرضنا الاعضاء
غيرمتلامسة بل معلقة فى الهواء الطلق واما ابطال القسم الثانى فقد اكتفى فى ابطاله ههنا بمجرد الاستبعاد ثم انه

النمو تفرع النفس للتوليد فيقوى المولدة ملاءة اى حينا يقال اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمـه اى حينا ورهة ثم اذا عجزت الغـاذية عن ايراد بدل مايتحلل بحيث لم يفضل شئ يتصرف المولدة فيه وانحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غيرمستعدة لذلك وقفت المولدة ايضـا قوله (وتبقى الغـاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل) اقول انما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد البد ل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائهـا ووجود مايضادها *اشارة*(واما الحركات الاختيارية فهى اسد نفسانية) اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التى تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديهـا والحركة الاختيارية هى التى تصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك وتتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها فى النفس الارضية تصدر عما تصدر عنـه الافعال النباتية من غـير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هوالقوة المدركة وهى الخيال او الوهم فى الحيوان والعقل العملى بتوسطهما فى الانسا ن ويليها قوة والشوق فانهـا تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب الى شوق نحوطلب انما ينبعث عن ادراك اللاءمة فى الشئ اللذيذ اوالنافع ادراكا مطابقا اوغير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافات فى الشئ المكروه اوالضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكان الرئيس فى القو ى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس فى القـو ى المحركـة هوهذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذى يجزم بعد التردد فى الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهـة ويدل عـلى مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول مالايشتهيـه وكارها لتناول ما يشتهيـه وعند وجود هذه الاجمـا ع يترجح احد طرفى الفعل والترك اللذين يتسـاوى نسبتهما الى القـا در عليهما وتليها القوة المنبثة فى مبادى العضل المحركـة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادى كون الانسان المشتا ق العازم غـير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر عـلى ذلك غـير مشتا ق ولاعازم وهى المبادى القريبة للحركات وفعلها تشنج العضل وارسالها وتساوى

﴿ الفعل ﴾

فى الفصل الرابع من هذا النمط اقام البرهان على بطلانه فهذا يتهم ما فى هذا التنبيه * تنبيه * (اتحصل ان المدرك منك اهو مايدركه بصرك امن اهابك لافانك وان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت اهو ماتدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الامن ظواهر اعضائك لافان حالها ماسلف ومع ذلك فقد كنا فى الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين انه مدركك حينئذ عضو من اعضاء كقلب اودماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما بالتشريح ولامدركك جملة من حيث جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فدركك شئ آخر عن هذه الاشياء التى لاتدركها وانت مدركك لذاتك والتى لاتجدها ضرورية فى ان يكون انت انت فدركك ليس من اعداد ماتدركه حسا بوجه من الوجوه ولامما نسبة الحس مما سنذكره) *التفسير* لما بحث عن الشاعر اراد ان يبحث عن المشعور فقال ذلك الشئ اما ان يكون هو الاجزاء الظاهرة او الباطنة ثم انه ابطل الاولين بوجهين احدهما ان الاجزاء الظاهرة لو انتقصت فان الانسان يجد نفسه بعد ذلك النقصان عين ماكان قبل ذلك النقصان وهو المراد من قوله الك ان انسلخت عن اهابك كنت انت انت وثانيهما ان لشعور بالاعضاء الظاهرة لايحصل الا بالحواس ونحن قد فرضنا الكلام فى الانسان الذى بطلت حواسه وهو المراد من قوله كنا فى الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها واما القسم الثانى فهو باطل لانا لانعرف شيئا من الاجزاء الباطنة الا بالتشريح مع انا قبل ذلك التشريح ماكنا غافلين لانفسنا واما القسم الثالث وهو ان لا يكون المشعور به شيئا من الاجزاء بل الجملة فلا يخلو اما ان يكون المشعور به جملة مطلقة او هذه الجملة والاول باطل لانه ليس بمعلوم من نفسى ثبوت جملة ما مبهمة وذلك ظاهر مما تجنه من نفسك والثانى ايضا باطل لان ادراك هذه الجملة يتوقف على ادراك اجزائها ونحن قد فرضنا

الفعل والترك بالنسبة اليهما وقوله (ولها مبدء عازم مجمع) اشارة الى الاجماع المذكور وقوله (مذعنا ومنفصلا عن خيال او وهم او عقل) اشارة الى المبادى البعيدة وقوله (تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار اوقوة شهوانية جالبة للضرورى او النافع الحيوانيين) اشارة الى الشوق قوة المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع قوله (فيطيع ذلك ما انبث فى العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة) اشارة الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الآمرة اشارة الى المبادى الثلث لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هى هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق * اشارة * (الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا بالطبع فى موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك الارادة لتصور غرض مايوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية) اقول يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لاعن طبيعة والنفس الفلكية هى التى تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هى التى تصدر عنها افعال غير مختلفة عن غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لايطلب شيئا يتركه ولايترك شيئا يطلبه وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع بتركها وهاربة عن حدود واوضاع يطلبها لم يكن ان يكون طبيعة فاذن هى نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قرينة لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعى لاعن شئ خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة *مقدمة* (المعنى الحسى الى مثله بجهة الارادة الحسية والمعنى العقلى الى مثله بجهة الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلى سواء كان معتبر الواحد شخصى كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك الانسان) اقول هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل

الكلام فى الوقت الذى غفلنا فيه عن اجزاء الجملة فثبت بما ذكرنا ان الانسان قد يعلم انيّته حال مايكون غافلا عن بدنه وعن جميع اجزائه والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فاذن هوية الانسان ليس بجسم واذا لم يكن جسما لم يكن من الامور التى يدرك الحس ولا بالقوة التى يشبه الحس وما يناسبه

من الخيال *وهم وتنبية* (ولعلك تقول انما اثبت ذاتى بوسط من فعلى فيجب اذا ان يكون لك فعل يثبته فى الفرض المذكور او حركة اوغير ذلك ففى اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته مطلقا فعلا فيجب ان يثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت فى الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به) * التفسير * لما ذكر فى التنبيه الثانى ان الشاعر من الانسان نفسه اما الحس اوغيره فان كان غيره فاما بوسط اولا بوسط ثم ابطل الاول بما مضى حاول ههنا ابطال القسم الثانى وهو ان يكون ذلك الشعور بواسطة شئ آخر والدليل عليه وجهان احدهما انا فى الفرض الذى ذكرنا فى الفصل الاول بينا انه مع كونه غافلا عن كل الاشياء لا تغفل عن ذاته ولو كان علمه بذاته استدلاليا لما صح ذلك الثانى ان علمى بنفسى لو كان ببرهان لكان ذلك البرهان اما برهان لمى اوبرهان انى والاول ظاهر البطلان لانى اعلم نفسى قبل ان اعلم سببها واما الثانى وهو الاستدلال عليها بفعل من افعالها فلا يخلو اما ان يستدل عليها بالفعل المطلق او بفعلها الخاص والاول باطل لان الفعل المطلق يستدعى فاعلا مطلقا ولا يجب ان يكون ذلك الفاعل هو هو والثانى باطل لان العلم بالفعل من حيث انه يضاف اليه يتوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من الفعل بالفعل المضاف اليه لزم الدور وانه محال فقد يخلص من مجموع ما مر

على حكمين احدهما ان الارادة التى تطلب معنى حسيا كلقاء زيد مثلا هذه اللقية مثلا ارادة حسية اى متعلقة بجزئى محسوس والارادة التى تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اى متعلقة بشئ معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثانى ان المعنى الذى يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا بواحد شخصى كولد ادم اولم يكن كالانسان فهو معنى عقلى ولا يضره فى كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيده بقوله غير محصور لان المعنى الذى يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكمان ظاهران *اشارة* (حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها) اقول يريد بيان ان نفس الفلك التى تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه فى النمط الثانى اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول ان الحركة لايمكن ان تقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة اوغير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه وما لا قرار له فى ذاته لايمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشئ آخر يتحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم فى تعريف الحركة انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لايناقض ما ذكرناه لان معنى كمالينها المنسوبة الى الاول هو تأديها الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة قوله (وليس الاولى لها الا الوضع وليس بعين موجود بل فرضى ولا بعين فرضى تقف عنده بل معين كلى فتلك ارادة عقلية) اقول غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت

﴿ اصناف ﴾

ان الشاعر من الانسان بنفس ليس هو الحس الظاهر ولا ما يناسبه بل قوة اخرى وان ادراك تلك القوة
لهوية الانسان ليس بجحد ولا برهان وان المشعور به ليس من الاجسام فثبت لمجموع هذه الاشياء ان هوية الانسان
ليست شيئا من الاجسام واعلم انه ﴿ ١٨٥ ﴾ يمكننا بيان ان هوية الانسان ليست جسما بان يقول لاشك انه
قد يتفق للانسان ان يكون طالبا بوجوده وثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لغير المعلوم فهويته مغايرة لجميع الاعضاء وهذا القدر من الكلام يغني عن التطويلات التي مرت وهو معارض بالنفس فان كل احد يعلم ذاته المخصوصة مع انه لا يخطر بباله تصور النفس التي تقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام بطريق اولى * المسئلة الثانية * في بيان ان النفس ليس بمزاج فصل واحد * اشارة * (هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته التي لغيره ولغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقا الضد فكيف يلتبس به ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما تجبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ما ينبع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس وهذا
هو الجوهر الذي يتصرف ﴿ ٢٤ ﴾ في اجزاء بدنك ثم في بدنك) * الشرح * لما بين ان هوية الانسان ليست جسما
اراد ان يبين ان حركته الارادية وادراكه ليست لجسميته ولا لمزاج بدنه فاما انه ليس للنفس لجسمية فلان الجسمية امر مشترك
فيها فلو كانت مقتضية الادراك والحركة الارادية لوجب حصولهما في كل الاجسام وهو محال واما انهما ليسا للمزاج فاعلم

اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا في النمط الثاني فليس الاول لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض يفرضه الارادة ويتجه اليه بالحركة والتعيين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي واما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدء حركته الوضعية عقلية قوله (وتحت هذا سر) اقول الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان يجب لها ما من شانها ليس من شانها ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك ليكون ذات ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع والاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت

ان الشيخ قدر ذلك بمأخذين فبين اولا ان خواص النفس لا تليق بالمزاج وثانيا ان خواص المزاج لا تليق
بالنفس اما المأخذ فاعلم ان للنفس قوتين المحركة والمدركة واحتج اولا بالقوة المحركة على ان النفس
ليست بمزاج من وجهين الاول ان المزاج قد يمانع حال الحركة ﴿ ١٨٦ ﴾ الارادية في جهة حركتها
وذلك في وقت الاعياء فان النفس
تحاول تحريك العضو الى جهة
والمزاج يمانع كون تلك الحركة
سريعة في الجهة التي تحاول النفس
تحريك العضو اليها فان الانسان
اذا اراد ان يرفع القدم فجهة الحركة
الارادية هي الفوق وعند الاعياء
لا تكون هذه الحركة سريعة فقد
حصل ههنا مانع للنفس عن حال
الحركة وهي السرعة في جهة
تلك الحركة وهي الفوق فان قيل
لما لا يجوز ان يقال المحرك الى فوق
هو المزاج والمانع منه الطبايع
العنصرية المحفوظة في اجزاء المركب
فنقول لان الكيفية المزاجية من جنس
كيفيات تلك البسايط فيستحيل
ان يصدر عنها ضد مقتضيات تلك
الكيفية البسيطة ولقائل ان يقول
الكيفية الحاصلة عند المزاج بالنوع
الكيفيات الحاصلة للعنصر بل للصورة
العنصرية فلم لا يجوز ان يكون
مقتضى احدهما ضد مقتضى الآخر
الثاني ان المزاج قد يمانع النفس
عن نفس الحركة التي تفعلها وذلك
في الرعشة فان النفس تحركها الى
فوق والمزاج تحركها الى اسفل
لما في العضو من الجوهرين الثقيلين
فيتبين تركب الحركة من مقتضى المزاج
ومن مقتضى النفس تعين ما يحرك
العضو الى اسفل لا يتحرك الى فوق فيكون
المزاج في تلك الحالة مانعا للنفس عن الحركة التي يفعلها فهذا هو الاستدلال بالقوة المحركة ﴿ لهذا ﴾
على ان النفس ليست بمزاج واما الاستدلال بالقوة المدركة فهو ان النفس لو كانت هو المزاج لما حصل الادراك
باللمس لان الملموس ان كان شبيها باللامس لم ينفعل عنه فلا يحصل به شعور وان لم يكن شبيها كان ضدا

الحق بالمجاهدة فريء لاح لك سر واضح حق والرابع في الفصل التاسع
من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا
الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها
كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما
كما لنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر *تنبيه*
(الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي
منه دون جزئي آخر لا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده)
اقول يريد ان يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا
ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة
ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه احد
قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين متباينتين
هو آلة لهما مقابل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة
تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك
المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة
تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها
على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع
الى المتن فقوله الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي حكم كلي
وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به
اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم
ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع
الشعور بهذا الدرهم **قوله** (والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية
للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية
وهناك تطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان
لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا
على انه كان ذلك متمثلا عنده) اقول هو ازالة شك يرد على ما ذكره
وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه
وذلك حينئذ لانه يتناول اي غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو
مراد كلي ثم انه اذا احضره غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور
الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدء الاول

فعند اجتماعهما لابد وان تغير كيفية مزاج للامس اعني انه يزول الكيفية الاولى و يحصل كيفية الاخرى واذا كان كذلك فالشاعر بالملموس ليس هو الكيفية الزائلة فان المعدوم لا يدرك شيئا ولا الكيفية الحادثة لانها بالنسبة الى الملموس كالشبيه والشيء لا يحس بشبيهه ولانها حال حدوثها لا ينفعل مرة

اهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا تذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده **قوله** (وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحوا ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة) اقول لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة يشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد و ينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فتنقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة و يتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية **قوله** (ومثل هذا ما يخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي) اقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور ساير الافعال الجزئية عن الارادة الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه **قوله** (ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منها شوق وارادة

اخرى واذا لم ينفعل وجب ان لا يحصل الاحساس فهذه هو الاستدلال بالقوة المدركة على ان النفس ليست بمزاج واما المأخذ الثاني وهو الاستدلال بحال المزاج على انه ليس هو النفس والدليل عليه ان المزاج كيفية تابعة للعناصر المختلطة ولكل عنصر حيز معين فاذا كل مركب فان اجزاءه مشتاقة بالطبع الى الافتراق فلابد لاجتماعهما من جامع وذلك الجامع ليس هو الكيفية بعد اجتماعها لان المزاج يحصل بعد اجتماع تلك الاجزاء والجامع لتلك الاجزاء سابق على اجتماعها والشيء الواحد لا يكون قبل و بعد فالنفس التي هي الجامعة لتلك الاجزاء غير المزاج الذي يحصل بعد اجتماعها فان قيل كان المزاج لا يحدث الا بعد اجتماع العناصر فالنفس لا يحدث ولا تفيض عن واهب الصور الا بعد حدوث المزاج فاذا لم يجز ان يكون المزاج علة لذلك الاجتماع فلئن لا يجوز ان يكون الجامع هو النفس مع ان النفس متأخرة في الوجود من وجود المزاج كان اولى فنقول الجامع لما في النطفة من الاجزاء المختلفة الطبايع نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس من واهب الصور ثم انها يصير بعد ذلك حافظة لذلك الاجتماع الذي كان موجودا فنفس كل انسان حافظة لاجماع العناصر التي جمعها نفس الابوين ثم انها تكون جامعة لسائر الاجزاء بعد ذلك بطريق ايراد الغذاء ولقائل ان يقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون الجامع لاجزاء بدن الولد مزاج الابوين ثم اذا اجتمعت تلك الاجزاء وحصل المزاج فحينئذ يكون ذلك

المزاج حافظا لذلك الاجتماع وموردا عليه سائر الاجزاء بطريق الغذاء فثبت بهذه الوجوه ان النفس ليست هي الجسم ولا مزاج الجسم ولا مايتبع مزاج الجسم من الاعراض بل ههنا شئ حافظ جامع لاجزاء العناصر متقدم على المزاج ثم انها قد تكون حالة في الاجسام ﴿ ١٨٨ ﴾ كما في الحيوانات وقد لا تكون كما في الانسان وذلك نظر آخر ولنرجع الى شرح المتن اما قوله هو ذا يتحرك الحيوان بشئ غير جسميته فاعلم ان المراد منه الدلالة على ان المحرك للانسان ليس هو جسمه ولا مزاج جسمه واما قوله الذي يمانعه كثيرا في حال حركته في جهة حركته فهو اشارة الى الوجه الاول وهو حال الاعياء واما قوله بل في نفس حركته فهو اشارة الى الحجة الثانية واما قوله وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلتبس به فهو اشارة الى ما بينا من ان الجسم اذا لقي الشبيه لم ينفعل عنه فلا يدركه وان لقي الضد استحالت كيفيته وتغيرت وما عدم استحال ان يكون آلة في الادراك واما قوله ولان المزاج واقع فيه بين الاضداد الى قوله وكيف لا يكون قبل مابعده فهو الذي قررناه في المأخذ الثاني واما قوله وهذا الالتئام كما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك فمعناه متى لحق النفس التي تجمع اولا اجزاء البدن التغذية والتنمية لم تحفظها ثانيا ضعف او عدم فانه يزول ذلك الاجتماع ويتفرق تلك الاجزاء واما قوله فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسمية النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك فمعناه ظاهر وانما قال يتصرف في اجزاء ﴿ وان ﴾ بدنك لان المتعلق الاول للنفس عضو واحد وهو القلب ثم بواسطته يؤثر في البدن * المسئلة الثالثة * في وحدة النفس وكيفية تأثر البدن عنها وفيها فصل واحد * اشارة * (فهذا الجوهر فيك واحد بل هو

متعينان ضربا من التعين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مراد الاجل المراد الاول) اقول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية وتأكيد لما ذكره فانا نتصور رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة الى دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادي لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشئ الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشئ الجزئي تتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لانا في الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي والقصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين المحرك والمسافة والزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة يتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور جزئية حادثة فلابد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال

انت عند التحقيق وله فروع وقوى منبثة فى اعضائك فاذا احسست بشئ من اعضائك سيما وتخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التى بينه وبين هذه الفروع هيئة هو فيه حتى يفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا يمكنان من هذا الجوهر المدبر يمكن

الملكات وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فيعرض فيه

وان كان السابق علة اللاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى تتصل الارادات فى النفس والحركات فى الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم فى حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم فى حال وجود الارادة فى ذلك الحد الذى يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان فى حد آخر قبله وامتنع ان يحصل فى الحد الذى يريده حال كونه فى الحد الذى قبله فاذن تأخر كونه فى الحد الذى يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذى هو القابل لا الى الارادة التى هى الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذى يريده تفنى تلك الارادة وتتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متأخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شئ غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما تتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة اللاحق فلم لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك تحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال فى الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا به يتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضى بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك فى كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت اليس يصدر بزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء شئ خاص لتخصص قابله والجواب ما مر وهو ان العلة القارة بانفرادها يمتنع ان يقتضى الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد فى القابل ولا يكفى فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا

هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء * تنبيه * انظر انك اذا استشعرت جانب الله وفكرت فى جبروته كيف تقشعر جلدك وهذه الانفعالات والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى الهتك او الى الاستشاطة غضبا من نفس بعض * التفسير * لما بين ان الشئ الذى نشير كل واحد منهما بقوله انا وانت ليس بجسم ولا امزاج جسم ولا ما يتبع المزاج وانه هو العلة لامتزاج العناصر والحافظ لذلك الامتزاج ذكر ان ذلك الشئ واحد وهذا ظاهر لا يحتاج فيه الى الحجة لان ذلك الشئ هو هوية الانسان وكل واحد فانه تقطع بانه شئ واحد لا شيآن فانى اعلم بالضرورة انى لست شيئين بل شئ واحد فلذلك لم يشتغل باقامة الحجة عليه واما قوله وله فروع وقوى منبثة فذلك لاجل ان النفس لما كانت واحدة والشئ الواحد يستحيل ان يكون مبدأ للافاعيل المختلفة عند الشيخ ثم الى الافاعيل الحيوانية قد يقع فيها ما تكون متضادة فان الغضب يزاول ضد ما يزاوله الشهوة فاذن لا بد وان يكون للنفس قوى وان يكون للنفس مبدأ لها اذ لو كانت

كل واحدة من تلك القوى مستقلة بنفسها لم يكن فعل بعضها مغايرا لفعل الاخر فاما اذا كانت النفس مبدأ لتلك القوى ومستعملا لها كان اشتغال كل واحدة منها بفعلها مضادا او ممانعا لاشتغال الاخرى بفعلها وبيان ذلك ان النفس لما كانت مبدأ لتلك القوى كان بين النفس وبين تلك القوى علاقة السببية والمسببية وتلك

العلاقة سبب لتأدي انفعالات تلك القوى الى النفس وتأدي انفعالات النفس الى تلك القوى اما الاول فكما اذا تعلقت القوة الحساسة اوالشهوانية اوالغضبية بمتعلقها وتأثرت عن ذلك المتعلق تادت الآثار من تلك القوى الى النفس حتى يتمكن ذلك الاثر في النفس ويصير عادة ﴿ ١٩٠ ﴾ وخلقا وملكة مستقرة واما الثاني فكما اذا تفكرنا في عظمة الله تبارك وتعالى حتى تأثرت النفس عنها فان ذلك الاثر يتأدى الى القوة المنبثة في الاعضاء ويحصل بسبب ذلك في الاعضاء آثار مخصوصة حتى يقشعر جلد الانسان قال صاحب الصحاح قف شعري اي قام من الفزع واعلم ان الكلام في هذه القوى وفي كيفية نزول الاثر من النفس اليها وصعوده منها الى النفس سيأتي بعد ذلك على وجه اشرح مما ههنا ان شاء الله تعالى ثم لما فرغ من بيان هذا الاصل ذكر ان تلك الانفعالات الصاعدة تارة والنازلة اخرى يقبل الشدة والضعف ولولا ذلك لما كان بعض الناس اشد استعدادا للغضب اوللعفة او للفجور من البعض ولما كان كذلك دلنا على ان هذه الاستعدادات كيفية راسخة ثابتة في النفس سواء وجدت الافعال اولم يوجد * القسم الثاني * من هذا النمط في احكام الادراك ثمان مسائل * المسئلة الاولى * في ماهية الادراك وفيها فصل واحد

* اشارة * (ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فتكون حقيقة مالا وجود له في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق ﴿ وقد ﴾ اصلا اويكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي * الشرح * انه لما تكلم في وجود النفس وفي وحدتها اراد ان يتكلم في قواها ثم ان القوى النفسانية ينقسم بالقسمة الاولى الى مدركة ومحركة فمن هذا الموضع الى الموضع

ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة مدركة فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته يحل بما مر * موعد وتنبيه * (اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركة الارادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما اوتبدل حال مامملولة او ازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضائه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لاسيما في حالة بين النوم واليقظة اوفي الشيء الضروري كالتنفس اوفي الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فربما تزعجه للهرب اوللطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقدان الآخرين) اقول قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء آخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس واوائل احوالها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض له مشعور به على الاجمال المميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا

الذى سماه مكملة الغلط فى بيان القوى المدركة ومن ذلك الموضع الى آخر النمط فى بيان القوى المحركة وانما قدم الكلام فى القوى المدركة على الكلام فى القوى المحركة لان الحركة الاختيارية لا يوجد الا عند الشعور بمطلوب اومهروب عنه فيكون

التحريك متفرعا على الادراك ولاجل ذلك ذهب بعضهم الى انه يجوز خلو بعض الحيوانات عن القوة المحركة بالاختيار مثل الاصداف والاسفنجات وان كان هذا المذهب باطلا ولم يجوز احد خلو الحيوان عن القوة المحركة فلما كان الادراك متقدما على التحريك طبعا استحق التقديم عليه وضعا ثم ان الكلام فى القوة المدركة فرع على الكلام فى حقيقة الادراك فلاجرم تكلم اولا فى ما هية الادراك وحقيقته واذا عرفت هذه المقدمة فنقول هذا الفصل يتضمن مطلوبين احدهما ان ادراك الشئ لايحصل الا عند حصول حقيقة المدرك فى ذات المدرك وثانيهما ان ذلك لو ثبت فادراك الشئ هل هو نفس هذا الحصول ام لا والخايضون فى هذه المسئلة قل ما يميزون بين المطلوبين ونحن نتكلم فيهما بعون الله تعالى ثم نرجع الى تفسير الالفاظ المطلوب الاول فى بيان ادراك الشئ لايحصل الا عند حصول حقيقة المدرك فى المدرك والدليل عليه انا اذا تصورنا امورا لاوجود لها بالفعل سواء كانت ممكنة الوجود مثل كثير من الهندسية اولايكون ممكنة الوجود فانا نميز بين ذلك المتصور وبين غيره وذلك يقتضى كون ذلك المتصور متميزا عن غيره وكل ما كان كذلك فانه ليس عدما صرفا لان العدم الصرف لايكون فيه امتياز وتخصص ولوجاز فى المعدوم الصرف ان يكون بعضه متميزا عن البعض بالمقدار واللون والشكل لجاز فى هذه الامور تميز بعضها عن البعض بالبصر اذ يكون معدومة وذلك خروج عن العقل وقول من يقول ان تلك المتصورات غير متميزة بعضها عن البعض قبل وجودها بل نحن

وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهى والنائم فان منكرى وجوب استناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهى ان العابث والساهى والنائم لوفعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور الثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لايدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شئ منها لابعينه اوعلى عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحنا والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

النمط الرابع فى الوجود وعلله الوجود ههنا المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لاعلة له وعلى الوجود المعلول المقول بالتشكيك والحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لايكون نفس ماهيتها ولاجزء من ماهياتها بل انما يكون عارضا فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ فى الوجود وعلله * تنبيه * (اعلم انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان مالاينا له الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان مالا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم اوبسبب ماهوفيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لاعلى سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لاتشكان فى ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لايخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس اولايكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ماليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لامحالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لايتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لامحالة بشئ من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لماليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين فى تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقة الاصلية التى

قيل وجودها فلم انها بعد وجودها يكون بعضها متميزا عن البعض قول ضعيف لانه اذا لم يكن هناك ما يشير العقل اليه ويحكم
عليه بالامتياز استحال الحكم بان بعضها متميزة عن البعض بعد الوجود واذا ثبت ان الاشياء التي يتصورها لابد وان تكون
موجودة وظاهر انها غير موجودة في الخارج اذ الكلام مفروض فيه فلابد وان يكون
موجودة في الذهن فهذه هي الحجة المذكورة في الكتاب ثم ههنا بحثان الاول ان هذه الحجة لا تنتج ان الادراك هو نفس حصول المدرك في المدرك بل لو انتج فانما ينتج ان المدرك لابد وان يحصل في الذهن فاما ان الادراك هو نفس ذلك الحصول او امر آخر مشروط بذلك الحصول فما لا يظهر منها الثاني ان الادراكات التي يمتنع حصولها الا عند حصول مدركاتها في الخارج وهي الحواس الظاهرة فانه لا يمكن ان يستدل بهذه الحجة على انها عبارة عن حصول صورة المدركات في تلك القوى لاحتمال ان يقال ان تلك الادراكات عبارة عن تعلق القوى المدركة بها فالابصار عبارة عن حالة اضافية تحصل بين قوة الباصرة وبين المرئي الموجود في الخارج من غير ان ينطبع صورة المرئي في القوة الباصرة او في محلها وكذا القول في السمع والذوق والشم واللمس اما الادراكات التي يمكن حصولها عند عدم مدركاتها في الخارج لا يقدح فيها هذا الاحتمال لان الاضافة الى الشئ يستدعي وجود ذلك الشئ فاذا لم يكن ذلك الشئ موجودا في الخارج استحال ان يكون الادراك عبارة عن الاضافة اليه واعلم ان من الناس من انكر توقف حصول
الادراك والشعور على حصول ماهية المدرك في المدرك واحتج على ذلك بحجة عامة
في الادراكات العقلية والحسية وبادلة خاصة تخص كل واحد منها واحدا من تلك الادراكات اما الحجة
العامة فهي انه لا معنى لاتصاف الشئ بالشئ الا حصول الصفة للموصوف فاذا عقلنا الاستدارة والاستقامة

لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي)

اقول يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شئ يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله ان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ماله مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم ان كان محسوسا وجب ان تكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما متعينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في الخارج العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس وينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها

والحرارة والبرودة لزم ان يصيرا لعاقل لهذه الامور حال تعقله لها مستقيما مستديرا حارا باردا وذلك باطل لانا نقول هذا غير لازم لوجوه ثلثة الاول انا لانقول من عقل الاستدارة فانه تحصل فيه الاستدارة نفسها بل نقول انه يحصل فيه مثال الاستدارة وصورتها ومن عقل النار فانه لاتحصل فيه حقيقة النار بل مثالها وصورها وشبحها الثانى ان النار ليست عبارة عن الشئ المحرق على الاطلاق بل عن الذى اذا وجد فى الخارج كان محرقا واذا كان كذلك لحقيقة النار وان حصلت فى الذهن الا انها لاتكون محرقة لان شرط كونها محرقة كونها موجودة فى الخارج ولكنها تكون باردا لانه يصدق عليها حين ما يكون فى الذهن انها ماهية لو وجدت فى الخارج لكانت محرقة الثالث انا لانعنى بحصول مثال ماهية المعلوم الا كوننا عالمين به وذلك مما لا امتناع فيه لانا نقول اما الاول فباطل لان الذى سميتموه بمثال الاستدارة وصورتها اما ان تكون حقيقته حقيقة الاستدارة او لا يكون فان كان الاول فمن عقلها فقد حصلت فيه هذه الحقيقة فيجب ان يكون العاقل للاستدارة مستديرا لانه لايفهم من المستدير الا ما حصلت الاستدارة فيه واما ان لم تكن حقيقته حقيقة الاستدارة لم تكن تعقل الاستدارة عبارة عن حصول الاستدارة فى الشئ العاقل وهو المعلوم واما الثانى فهو باطل اما اولا فلانا اذا عقلنا ان النار هى التى اذا وجدت فى الخارج لزمها الاحتراق فلابد لنا من تعقل الاحتراق لان علمنا بان شيئا يلزمه شئ آخر بشرط مخصوص متوقف على العلم بحقيقة اللازم والملزوم واذا كنا قد عقلنا الاحتراق والتعقل عبارة عن حصول المعقول فى العاقل فقد حصل فى ذهننا الاحتراق فيكون الذهن محترقا لانه لانعنى بالمحترق الا ما فيه الاحتراق اللهم الا ان يقال انا لانعقل حقيقة الاحتراق بل نعقل منه انه الامر الذى يلزمه اللازم

الاشتراك وعدمه و بين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد فى الخارج والعقل والثانى يوجد فى العقل فقط على ما مرت الاشارة اليهما *وهم وتنبيه* (ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنبهه ونقول له ان الحال فى كل عضو كلى مما ذكرته او تركته كالحال فى الانسان نفسه) اقول هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم فى الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والانسان لايعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال فى معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا من المقصود بل نبه على ان الحال فى كل واحد من الاعضاء والاجزاء فى كونه فى طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال فى الانسان نفسه * تنبيه * (انه لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان فى الحس والوهم ولكان العقل الذى هو الحكم الحق يدخل فى الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شئ من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل فى الحس والوهم وهى من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها) لما نبه على ان فى كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذى يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهى طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها فليس بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهى اولى بان لايكون محسوسة ولا موهومة * تذنيب * (كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التى هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما ينال به كل حق وجوده) الحق ههنا اسم فاعل فى صيغة المصدر كالعدل والمراد به

العقلانى فى نفسه وبوجوده فى الخارج لكن كلامنا فى الاول وبالجملة فتعقل النار يستدعى اما تعقل حقيقتها او تعقل لازم من لوازمها وعلى التقديرين فانه يلزم المحال الثانى ان الوجود الذهنى اما ان يكون مخالفا للوجود الخارجى فى مفهوم كونه موجودا اولا يكون والاول محال فان لفظة الموجود غير واقع على الموجودات بالاشتراك اللفظى باتفاق الحكما وبالبراهين المذكورة فى مواضعها والثانى يبطل عندهم لان الذهن اما ان يكون ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة اولا يكون فان كان ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة وهو ايضا ممكن الاتصاف بالوجود فاذن لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول و بين وجوده فاذا يجب ان توجد هذه المعقولات فيه وهذا محال اما اولا فلانه يجب ان يوجد فيه اللون والشكل والمقدار فيكون ملونا مشكلا مقدرا بالالوان والاشكال والمقادير المختلفة دفعة لانه يمكنه ان تعقل هذه الاشياء المختلفة دفعة واحدة بدليل انه يعقل ان السواد مضاد للبياض والعلم باضافة الشئ الى الشئ علم بنسبة شئ الى شئ والعلم بنسبة شئ الى الشئ مشروط بالعلم لكل واحد من المضافين واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يبقى تفاوت بين الانسان الموجود فى الخارج والانسان الموجود فى الذهن لانهما متساويان فى تمام الماهية وفى الوجود وهذا مكابرة والذى يقال من ان الانسان الذهنى كلى فهو كلام جزافى لا حاصل له لان الموجود فى النفس صورة جزئية موجودة فى نفس جزئية فكيف يكون كلية واما ان لم يكن الذهن ممكن الاتصاف بماهيات هذه المعقولات وجب ان لا يكون العقل عبارة ﴿ الشيخ ﴾ عن حصول المعقول فى العقل وهو المطلوب وهذه الحجة دالة على امتناع ان يكون للمعقول او للمتخيل انطباع فى العقل او الخيال واما الادلة الخاصة فاحتجوا على ان التخيل لا يمكن ان يكون عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة

ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود فى الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذى يدل على حال الشئ الخارج اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدء للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود فى الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التى بها هو حق اى حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التى بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدء الاول الذى يعطى كل ذى حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدء الاول بساير الحقايق فى ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعى وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هى حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم يثبت على كل حقيقة * تنبيه * ﴿ الشئ قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا فى وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه ويقومانه من حيث مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هى علة تقوم مثلثيته ويكون جزأ من حدها وتلك هى العلة الفاعلية او الغائية التى هى علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية ﴾ يريد ان يشير الى العلل وهى اما علل لماهية الشئ او علل لوجوده والاولى ينقسم الى ما يكون به الشئ بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشئ بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثانى ينقسم الى ما يكون علية هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثانى هو الغاية والمادة والموضوع منهما ليستا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذ تبين ذلك فقول

فى الخيال بل فالوا لو وجدت صورة خيالية لكانت تلك الصورة موجودة اما فى جسم او جسمانى اولا فى جسم ولا
فى جسمانى والاقسام الثلثة باطلة فالقول بوجودها باطل اذ لا شبهة ان تلك الصورة ليست قائمة بنفسها غنية
عن المحل فاذا ابطل القول بالانطباع ثبت انه يمتنع ان يكون محلها جسما وجسمانيا فلوجوه الاول
لو كان محل الصورة الخيالية جسما
لكان محل الصورة العقلية التى
يثبتونها جسما لكن التالى محال فالمقدم
مثله بيان الشرطية انا اذا ابصرنا
زيدا وتخيلنا صورته امكننا ان نحكم
عليه بانه الانسان وانه ليس بفرس
والانسان والفرس ماهيتان كليتان
ومن حكم بشئ على شئ فان ذلك
الحكم بعينه يجب ان يكون متصورا
لكلى الطرفين لان ذلك تصديق
ولابد فيه من تصورين فاذا المدرك
للشخص المعين اما بالابصار او بالتخيل
هو بعينه مدرك للانسان الكلى
والفرس الكلى فلو كان الذى فيه
الصورة الخيالية جسما وجسمانيا
لكان المتخيل جسما وجسمانيا ولو كان
كذلك لكان المدرك للانسان الكلى
والفرس الكلى جسما اوجسمانيا
فقد برهنت الشرطية ولقائل
ان يقول هذا انما يلزم اذا كان
الادراك نفس حصول الصورة
فاما اذا جعلناه مغايرا له لم يلزم
ان يكون محل الصورة الخيالية جسما
ويكون المدرك لها هو النفس
واما كذب التالى فهو متفق عليه بين
الحكماء فيلزم كذب المقدم الثانى
وهو انا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا
من زمرد فلو كان التخيل عبارة
عن انطباع الصورة المتخيلة فى جسم
او جسمانى لكان قد انطبع العظيم
فى الصغير وانه محال وسيأتى الاعتذارات عن ذلك والجواب عنها الثالث انا اذا تخيلنا
المقدار فلو انطبعت ماهية المقدار فى جسم لاجتمع فى ذلك الجسم مقداران فيكون قد اجتمع فيه المثلان وانه
محال فثبت ان الصورة الخيالية يستحيل حصولها فى الجسم وبهذه الوجوه بعينها يستحيل ان يكون حصولها

الشيخ الشئ قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية
اشارة الى علل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه ولان
المثلث لامادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة يكونان للاجسام المتركبة
وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذى يكون المادة للصورة
والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا بجنس
وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزءان له
فى الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى اخره اشارة الى علل
الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما
ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد فى قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار
بعد قوله وتلك هى الفاعلية بقوله والغائية الى ان الغائية لا يفيد وجود
المعلول بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل فهى علة فاعلية بالنسبة الى ذلك
الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول * تنبيه * (اعلم انك
قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود فى الاعيان ام ليس بعدما
تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود فى الاعيان) يريد الفرق بين
ذات الشئ ووجوده فى الاعيان كما اشار الى ذلك فى المنطق لكن الغرض ههنا
الفرق بين علل يفتقر الشئ اليها فى كونه موجودا كالفاعل والغاية
وبين علل يفتقر الشئ اليها فى تحقق ذاته فى الخارج والعقل كالمادة
والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك
الفرق بين علل يفتقر اليه الشئ فى تحقق ذاته فى العقل وهى مقومات ماهيته
كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعنى العلل الاربع المذكورة * اشارة *
(العلة الموجدة للشئ الذى له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل
كالصورة او لجميعها فى الوجود وهى علة الجمع بينها) لما ذكر العلل
وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث
عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التى هى الفاعل
والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات
ينقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم
الى ما يوجد فى موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج فى وجوده الى علة
توجده والى موضوع يقبله والثانى يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ

ن شئ جسمانى واما ان محل هذه الصورة الخيالية يمتنع ان لايكون جسما ولاجسمانيا فلوجوه الاول ان تخيل الجسمية اوالمقدار اذلا يستدعى حصول الجسمية والمقدار فى التخيل فالشئ الذى يتخيل الجسمية والمقدار لابد وان ينطبع فيها الجسمية والمقدار ولامعنى للهيولى الا الشئ القابل للجسمية والمقدار فاذا الشئ الذى يتخيل الجسمية والمقدار جسم متقدر والو فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف الثانى انا اذا تخيلنا مربعا محفوفا لمربعين متساويين من كل الوجوه فان الخيال يميز بين كل واحد من المربعين الطرفين وذلك الامتياز ليس فى الماهية ولافى لوازمها لان المربعين من حيث هما هى بمان لااختلاف بينهما فى الماهية ولافى لوازمهما فاذا ذلك الامتياز فى العوارض واشخاص الماهية الواحدة انما يكون بسبب القابل وذلك القابل ليس موجودا فى الخارج لان الكلام مفروض فيما اذا لم يكن مثل هذا المربع موجودا فى الخارج فاذن ذلك القابل هو الذهن فلو كان محل كلتا الصورتين شيئا واحدا لاستحال ان يختص احدهما بعارض دون الآخر فاذن لابد وان يكون محل كل واحد من المربعين مغايرا لمحل المربع الاخر فاذن محل هذه الصورة الخيالية لابد وان يكون منقسما فيكون جسما او جسمانيا فثبت فساد ان يكون محل الصورة الخيالية جسما اوجسمانيا اولايكون جسما ولا جسمانيا واما الذى يدل على ان الابصار لايستدعى انطباع صورة المرئيات فى البصر وجوه الاول انا نرى نصف كرة العالم ويستحيل انطباع العظيم فى الصغر لايقال هذا منقوض بالمرآة فانها على صغرها ينطبع فيها نصف كرة العالم وايضا فلم لايجوز ان يقال العين ماينطبع فيها الامايساويها فى المقدار الا انه ينطبع فيها فى اوقات سريعة صور اجزاء البصر فيظن الانسان انه ابصر كل ذلك المبصر العظيم دفعة وان لم يكن كذلك وايضا فلم لايجوز

والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثانى وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشئ الذى له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة فى هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها اوللصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذى هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثانى الجوهر المفارق الذى هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله اولجميعها وعلى التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هى علة للجمع بين المادة والصورة اعنى التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهى علة الجمع بينهما قوله (والعلة الغائية التى لاجلها الشئ علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها فى وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل وليس علة لعليتها ولالمعناها) ماهية الغاية ومعناها اعنى كونها شيئا ما غير وجودها والمعقولات ينقسم الى مبدع والى محدث على ماياتى بيانه والغاية فى القسم الاول يوجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفى القسم الثانى يوجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لايمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية فى هذا القسم لايكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هى ماهيتها المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهى علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية يكون علة لعلة وجودها لامطلقا بل على بعض الوجوه فلايلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثانى واعترض الفضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لاشعور لها فلايمكن ان يقال تلك الغايات موجودة فى اذهانها ولا ان يقال انها موجودة فى الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لايكون علة للموجود ولاخلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعية مالم يقتض لذاتها شيئا

كائن ما مثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشئ فكون ذلك الشئ مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشئ لها بالقوة وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها * اشارة * (ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود) العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجوب فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود * تنبيه * (كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم تقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشئ الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته او ممكن الوجود بحسب ذاته) يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى * اشارة * (ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شئ او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شئ او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول * تنبيه * (اما ان يتسلسل

ان يقال العين ينطبع فيها صورة يساوي صورة نصف كرة العالم في الشكل وان لم يكن مساوية لها في المقدار لانا نقول اما الاول فباطل لان المحققين من الطبيعيين اتفقوا على انه لا ينطبع في المرآة صورة المرئيات واحتجوا عليه بامور منها انه اذا انطبعت صورة شئ في شئ فاذا لم يتحرك القابل ولا الفاعل استحال ان يتغير موضع تلك الصورة بتغير شئ لكن الانسان اذا رأى صورة الشجرة في موضع معين من الماء فاذا انتقل عن مكانه رأى صورة تلك الشجرة في موضع آخر من الماء فلما تغير موضع الصورة باختلاف مقامات الناظرين علمنا انه ليس هناك صورة منطبعة في موضع معين ولكنها انه لو كان هناك صورة لكانت اما ان تكون منطبعة في ظاهر المرآة او في عمقها والاول باطل لان الناظر يقطع انه ليست صورة المرئي في ظاهر المرآة بل يرى تلك الصورة كالغائرة فيها ثم انها يقرب من المرئي عند قربه اليها ويبعد عنه بعده عنها والثاني ايضا باطل لان عمق المرآة مظلم كيف لا ينطبع فيه شئ من الصور وبتقدير ان يصح ذلك فربما يرى المرئي على بعد خمسين ذراعا من سطح المرآة مع انا نعلم انه ليس للمرآة هذا الغور ومنها ان المرآة على صغرها يستحيل ان ينطبع فيها المقدار العظيم فبهذه الوجوه ابطلوا القول بانطباع صور المرئيات في المرايا واما جوابهم الثاني فهو باطل لان العين يجب ان لا يحس الا بمقدار نفسها ابدا وان لا يحس بالشئ العظيم ابدا لانه اذا ابصر شيئا يساويه في القدر فاذا ابصر شيئا آخر فاما ان يبقى في الحالة الثانية ابصاره للشئ الاول او لا يبقى فان بقي فقد ابصرا دفعة واحدة اعظم من نفسه مع انه لا ينطبع فيه ما هو اعظم منه فاذا لا يتوقف الابصار على الانطباع وان لم يبق وجب ان لا يبصر الانسان قط في عمره شيئا عظيما لانه دائما لا يبصر الا مقدار نقطة الناظر واما جوابهم الثالث فهو باطل ايضا لان الجسم الصغير لا يقبل مثل شكل الجسم العظيم في القدر وان كان

يقبل مثله فى الشكل فاذن ابصار الشكل العظيم من حيث انه عظيم لايكون بالانطباع فبطل القول بالانطباع الثانى ان الرطوبة الجليدية اما ان يكون ملونة ولايكون فلوكانت ملونة انطبعت الاشباح فى ظواهرها ولم يتادى الى ما وراهـا لكنهم اتفقوا على انه يجب تادى الشبحين

ولالكنا ابصرنا الشئ الواحد شيئين لان المنطبع فى كل واحد من الجليد تين شبح آخر وان لم يكن ملونة كانت شفافة والسفاف عند هم لاينطبع فيه الصور فهذا هى الوجوه التى يمكن ان يتمسك بها مثبتو الانطباع وثقاته والوجه الذى عليه تعويل المثبتين مبنى على انا ندرك ما لا وجود له فى الخارج وهو مبنى على نفى المثل الافلاطونية وما قامت الدلالة القاطعة على فساد ها والوجوه التى عولت عليها النفاة فهى قاطعة غير مخيلة المطلوب الثانى فى انه لو ثبت القول بالانطباع فالادراك هل هو نفس الانطباع ام لا اعلم ان تقدير صحة القول بالانطباع لابد من البحث على الادراك هل هو نفس انطباع تلك الصورة ام لا وكلام الشيخ مضطرب جدا فى هذه المسئلة اما فى هذا الموضع من هذا الكتاب فهو مشعر بالوجهين معا على ماتقرره عند الخوض فى شرح المتن واما فى النهج السابع من هذا الكتاب بين ان تعيين المعلوم لايقتضى تعيين الاضافة فقط بل يقتضى مع ذلك تعيين الكيفية يدل على انه ثبت حالة اضافية وراء ذلك والحق عندنا انه ليس الادراك عبارة عن نفس حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية

ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا فى ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا ويجب بغيرها ولنزده هذا بيانا) يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام فى ذلك الممكن كالكلام فى الاول فاما ان ينتهى الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثانى لانه ظاهر الفساد وبسبب آخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين فى هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شئ خارج عنها يجب هى به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول من هذا الفصل وعلى الوجه الثانى فى الفصل الذى يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شئ يحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولاحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لايكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لايجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لابد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان فى عزمه ان يذكره فى اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهو ان استناد الشئ الى ماقبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا فى زمانين يكون فى احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفى الثانى علة لما يتأخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على مالا يتناهى لايصح فلفظى ينبغى ان لايلتفت فى الابحاث المعنوية الى امثاله * شرح * (كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضى علة خارجة عن احادها) يريد ان بيان سلسلة الممكنات

اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة فى العقل او بينهما وبين الامر المتقدر فى الخارج ولنبين هذه الدعوى فى جميع اصناف الادراكات بدليل يخصه اما الوجهان العامان فالاول ان ادراك السواد مثلا سواء كان ذلك الادراك تعقلا او تخيلا او ابصارا لو كان عبارة عن حصول

حقيقة السواد للشيء لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله
لايقال هذا انما يلزم لوقلنا ادراك السواد عبارة عن حصول السواد لشيء كيف كان ذلك الشيء ونحن لانقول
ذلك بل نقول ادراك السواد عبارة عن حصوله للقوة المدركة والجماد لما لم يكن له
قوة مدركة لم يلزم من حصول السواد له كونه مدركا لذلك السواد وايضا فان ماهية النفس مخالفة لماهية الجسم فلا يلزم من كون حصول السواد في النفس عبارة عن ادراك النفس له ان يكون حصول السواد للجسم عبارة عن ادراك الجسم له وايضا فلان حصول السواد للشيء انما يكون عبارة عن ادراك ذلك الشيء له اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه مخصوص وهو التجرد عن الدل وهذا المعنى غير ثابت في حصول السواد في الجسم للجسم فلا يلزم من حصول السواد في الجسم ان يكون الجسم مدركا له لانا نقول اما الاول فظاهر البطلان لان حقيقة المدرك شيء له الادراك كما ان المفهوم من الناطق شيء له النطق فان كان الادراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشيء كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حصلت له تلك الصورة واذا كان كذلك فقولنا للشيء الذي حصلت له الصورة وما حصلت الصورة له وهذا باطل وبالجملة الجماد يصدق عليه انه حصلت له حقيقة السواد ويكذب عليه انه حصل له ادراك حقيقة السواد فيجب القطع بانه ليس حصول حقيقة السواد للشيء نفس ادراك حقيقة السواد واما الثاني فهو ظاهر الفساد ايضا لان كون النفس عالمة
بالسواد مثلا ليس عبارة عن نفس ذاتها اما اولا فلانه يلزم ان لايعتبر في كون النفس عالمة بالسواد حصول حقيقة السواد لها وذلك يقدح في اصل قولهم واما ثانيا فلانه يلزم ان تكون النفس عالمة بالسواد وليس ايضا عبارة عن السواد الحاصل فيها لان السواد الحاصل فيها يجب ان يكون مثلا للسواد الحاصل في الجسم

على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه ابسط فيجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية اوغير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج **قوله** (وذلك لانها اما ان لايقتضي علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب باحادها) وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ماذكره واوضح فساده والقسم الاخر وهو ان يقتضي علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الآحاد اوبعضها اوشيئا خارجا عنها فقوله (واما ان يقتضي علة هي الاحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان تلك والجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة) بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة اويراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء لايكون علة لها والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتضى للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على ثلثة انواع احدها ان لايحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة اووضع مامتعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدء فعل اواستعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والحاصل في الاول هو شيء فقط والثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شيء واحد **قوله** (واما ان يقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك) هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله** (واما ان يقتضي علة خارجة عن الاحاد وكلها وهو الباقي) ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم اشارة * (كل علة هي غير شيء من احادها فهي علة اولا

والا لم يكن العلم بالسواد عبارة عن حصول مثل السواد في الذهن وذلك اعتراف بفساد قولهم فاذن هو امر زائد على ذات النفس في ذات السواد الحاصلة فيها وذلك اعتراف بان العلم بالسواد مغاير للسواد والنفس التي انطبع السواد فيها وهو المطلوب واما الثالث فهو ركيك ايضا لان السواد المنطبع في الذهن اما ان يكون مشاركا للسواد الخارجي في تمام الماهية اولا يكون فان لم يكن فهذا نفي للصورة الذهنية فضلا عن ان يقال ان حصول تلك الصورة هو نفس العلم بتلك الماهية وان كان فلا يخلو اما ان يكون العلم عبارة عن تلك الصورة او عن امر زائد على تلك الماهية ينفى عنها او عن امر زائد حصل هناك والاول قد بطل والثاني باطل لانا نعلم بالضرورة انه ليس العلم امرا عدميا وايضا فبتقدير ذلك يكون هذا اعترافا بان العلم ليس هو نفس حصول تلك الماهية بل هو امر زائد عليه ولكن يكون ذلك نوعا في ان ذلك الزائد عدمي او وجودي وذلك بحث آخر واذ ابطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو ان يكون العلم عبارة عن امر زائد على حصول تلك الماهية في العقل واعلم ان الفلاسفة المتقدمين لما ذهبوا الى ان العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم علموا انهم لابد لهم من الفرق بين السواد حصول المعقول في العقل وبين حصول السواد في الجدار فلم يجدوا فرقا بين الامرين الا ان قالوا السواد اذا حل في العقل اتحد بالعقل واتحد العقل به واما السواد الحال في الجدار فانه لا يتحد بالجدار ولا الجدار يتحد به والشيخ قد اختار القول بالاتحاد في كتاب المبدأ والمعاد في الفصل الذي بين فيه ان الباري عاقل ومعقول واستدل على القول بالاتحاد بان المعقول لو لم يتحد بالعاقل استحال ان يعقل العاقل المعقول لان العاقل اما ان يكون هو النفس او الصورة الحالة فيها او مجموعهما وابطل ان يكون العاقل هو النفس بان قال

للاحاد ثم للجملة والا فليكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق) لما اثبت ان كل جملة معلولات بفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الاحاد وبينها بالخلف ففرض كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما يبين بان يقال بعض الاحاد ليس بعلة لجميع الاحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الاحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من احادها والاولى ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون ايضا علة لاحادها افرادا كما قدمناه *اشارة* (كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة) قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت واجبة غير ممكنة *اشارة* (كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهي طرف ونهاية فكل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته) لما فرغ من بيان المقدمات اخذ في الانتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملا على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محال ولا يمكن ان يكون

وعاقت النفس السواد لان السواد حل فيها العقل الجواد السواد لان السواد حل فيه وقرر ذلك غاية

وعند ظهور ان القول بان العلم هو نفس الانطباع لايمشى الامع القول باتحاد العاقل بالمعقول ثم انه رجع عن القول

بالاتحاد في هذا الكتاب واعترف بانه من انخرافات والجمع بين القولين مشكل على من قال العلم هو النفس الانطباع لابدله من القول بالاتحاد لتمهد له الفرق بين حلول السواد في النفس و بين حصوله في الجسم ومن نفى الاتحاد فلابدله من القطع بان العلم وراء الانطباع واعلم ان الكلام في ان العلم بالسواد مثلا ليس نفس حصول السواد للشيء ان المعقول لايتحد بالعاقل اظهر من ان يحتاج في ابطاله الى فضل بسط وتقرير بل كان من الواجب ان يكون فساد هذا المذهب واضحا له معلوما بالضرورة وانما دعت الحاجة الى تطويل القول فيه لجهل الناس واصرارهم على تقرير كل ما رووه في كتاب من يعتقدون فيه و كل ما امكن ان ينطلق اللسان به وان كان فساده معلوما بالضرورة الحجة الثانية من الوجهين العامين على ابطال ما قالوه انه لو كانت حقيقة العلم والادراك عبارة عن حصول شيء لشيء مجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائم في جسم واعتقدنا انه حل فيه السواد وجب ان يقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد لانه اذا كان لا حقيقة للعلم الاحصول السواد لذلك الموجود فمتى عرفنا ذلك فقد عرفنا انه حصل له ما هو حقيقة العلم لكننا نعلم بالضرورة انه ليس الامر كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا حال في الجسم

يصح منا الشك في انه تعالى هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا فعلمنا ان كون الشيء شاعرا بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء واما الوجه الذي يخص الادراكات الذاتية فهو ان يقول لاشك انا نعقل انفسنا فاما ان يكون تعلقنا لذاتنا نفس ذاتنا او امرا زائدا عليها والاول باطل

ذات الخارجة عنها اضعافا مطولة لان سلسلة المفروضة لا يكون سلسلة تامة بل يكون قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضى اشتمالها على طرف فعلى التقدير بن لابد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة ينتهى الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له لم نفرد الشيخ له قسما اشارة *وفي بعض النسخ *تنبيه* (كل اشياء تختلف باعيانها ويتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الشيء يلزمه الواحد المختلفة المتنافية وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارض عرض لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد يتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد يتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم يشتمل لامحالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف به والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لوجب التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لاغير فيكون نوعه من شخصه وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون

من وجوه الاول وهو ان تعقلنا لذاتنا اذا كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا فيلزم ان يدوم علينا علمنا بذاتنا بدوام ذاتنا ثم ان المراتب في هذه العلوم غير متناهية فيلزم ان تكون تلك المراتب الغير المتناهية موجودة بالفعل دائما وهو مكابرة وضعفه واما ان قيل علمنا بعلمنا بذاتنا هو غير علمنا بذاتنا فالكلام عليه مثل الكلام على القول بان علمنا بذاتنا غير ذاتنا وسيأتي ذلك الثاني ان علم الشيء بذاته لو كان هو نفس ذاته لم يكن العلم على الاطلاق عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم لان الشيء الواحد لا يحصل لنفسه لا يقال حصول الشيء للشيء اعم من حصوله لغيره ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام بل النفس جوهر قائم بذاته وانه حاصل لذاته فيما يعتبر ان هوية المجردة حاصلة لشيء يكون معقولا وبما يعتبر ان هوية المجردة قد حصل لها شيء يكون عاقلا وبما يعتبر انه هوية مجردة كان عقلا فالمجرد الذي يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا ومعقولا ويكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا غير ممتنع في بديهة العقل الا ترى انا بعد تصور المحرك والمتحرك لا نعلم ان احدهما مغاير للآخر الا ببرهان ولو كان ذلك ممتنعا في البديهة لما احتيج فيه الى البرهان واذا ثبت انه غير ممتنع في البديهية والحجة التي ذكرناها في بيان ان ادراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك ساقية اليه فوجب الجزم به ثم متى وقعت المساعدة على ان حصول الشيء للشيء يقتضي المغايرة لكنا نقول ان كل شخص فانه لابد وان يزيد على ماله من الماهية بامر زائد وهو شخصية فيكون هناك ماهية وشخصية ﴿على﴾ ومجموع حاصل فيهما وهو الشخص واذا كان كذلك امكن ان يقال ان ذلك الشخص حصلت له تلك الماهية لان تلك الماهية لما كانت جزأ من ذلك التشخص والجزء مغاير للكل لاجرم صح ان يقال ان تلك الماهية

ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الموجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية ومافي الكتاب غني عن التطبيق *اشارة* (قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهية التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود) اقول هذا مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين ومثال كون صفة ماهي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ماهي الخاصة سبب لصفة هي خاصة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ماهي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد لسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما رأى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهية فماهيته غير وجوده تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه اما كون ذلك الموجود مساويا للموجودات المعلولة واما وقوع الوجود

حاصلة لذلك الشخص ولاجل هذا المعنى صح منا ان نقول ذاتي وذاتك فاضيف ذاتي الى نفسي لانا نقول اما الاول فغير صحيح لانه كما ان حصول الشيء للشيء اعم من حصوله لغيره فكذلك اضافة الشيء الى الشيء اعم من اضافته الى غيره بل ايجاد الشيء للشيء اعم من ايجاده لغيره وكما ان هذا القدر لايقتضي صحة كون الشيء مضافا الى نفسه او موجدا لنفسه اوحالا في نفسه اومحلا لنفسه اومتقدما على نفسه اومتأخرا عن نفسه بل كان فساد هذه القضايا معلوما بالضرورة فكذا ههنا واما قوله فهذا الشي بما يعتبر انه كذا عاقل وبما يعتبر انه كذا فهو معقول فجوابه ان المفهوم من هذه العبارات ان كل واحد كانت لفظة العقل والعاقل والمعقول الفاظا مترادفة وشرح الالفاظ المترادفة لا يليق الا بكتب اللغة فكيف يجوز ايرادها في الحكمة الاعلى والفلسفة الاقصى التي عند ذكرها تقشعر الجلود وتبلغ القلوب الحناجر بل لو كان مفهومها واحدا لاستحال ان يصدق لفظة فيها الا ويصدق الاخر وكان يجب ان يكون كل معقول عاقلا وبالعكس وانه خطأ وان لم يكن المفهوم من هذه العبارات واحدا فقد بطل قولكم ان عقل الشيء لذاته نفس ذاته واما قوله انه يصح منا ان نتشكك في ان الشيء الواحد هل هو محرك لذاته فجوابه ان ذلك انما صح لان مفهوم المحركية غير مفهوم المتحركية وكيف لا نقول ذلك والمحركية من مقول ان يفعل والمتحركية من مقول ان ينفعل فلما اختلف المفهومان صح ان نتشكك في انهما هل يجتمعان في الذات الواحدة ام لا واما ههنا اذا كان مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية والعقلية فكيف يصح قياس احدهما على الآخر بل لو قال ان حقيقة العاقلية والمعقولية والعقلية امر زائد على الذات فحينئذ يصح هذا الكلام الا انه ليس مطلوبنا في هذا المقام الا ذلك واما قوله

على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما تقع عليها لابالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لاعلى السواء وقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخر وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد على مالا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف وقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لاعلى السواء يمتنع ان يكون ماهية اوجزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لاتختلف ولاجزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما اومفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لاعلى السواء فهو ليس بماهية ولاجزء ماهية لهما بل هو امر لازم لهما من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لانهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكن المختلفة بالهويات التي لااسماء لها بالتفصيل لااقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ماتحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب في وجودات الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك في لازم واحد وانا اورد ههنا شبهة مفصلة واشير الى وجود انحلالها اقول فمن شبهه التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي ماهية قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية

الماهية جزء من الشخص فيكون مغايرة له فصحت الاضافة فجوابه ان هذا القدر هب انه يستمر فى علم الشخص بماهيته الا انه لايغنى فى علمه بذاته المخصوصة وعلى ان فيه اعترافا بان العلم ليس هو نفس الماهية بل اضافة مخصوصة بين الماهية وبين ذلك الشخص يحصل بينهما بعد تحقق ذلك الشخص واعلم انه

لولا ولوع الناس بالعشق لكل كلام هايل والا لما احتيج الى الكلام ان الشئ الاحدى الذات عقل وعاقل ومعقول من غير تعدد فى صفاته واما القسم الثانى وهو ان يكون علم الشئ بذاته زائدا على ذاته فذلك الزائد اما ان يكون صورة مساوية لماهية ذلك الشئ اولا يكون والاول باطل لانه يلزم اجتماع المثلين ولانه ليس حلول احدهما فى الاخر اولى من العكس فثبت الثانى وذلك يقتضى القطع بانه ليس علم الشئ بذاته عبارة عن حصول ذاته او حصول صورة مساوية لماهيته فى ذاته وهو المطلوب واما بيان ان الادراكات الخيالية ليست عبارة عن مجرد حصول هذه الصورة فى الخيال لانها عندهم حال ما يكون موجودة فى الخيال لايكون مشعورا بها بل انما يحصل الشعور بها اذا طالعها الحس المشترك فوجب ان لايكون ادراك هذه الصورة نفس حصولها لايقال الخيال انما لم يدركها لانه ليس من القوى المدركة لانا نقول لما صدق على الخيال انه متمثل بهذه الصورة وكذب عليه كونه مدركا لها بينا ان الادراك ليس نفس التمثل

وهكذا الكلام فى ادراك الوهم بعينه واما بيان ان الابصار ليس عبارة عن مجرد الشبح المنطبع
لان الشيخ نص فى الشفا على ان الاشباح ينطبع فى الجليدتين مع ان الابصار لايحصل هناك بل عند ملتقى العصبتين وذلك
[illegible] ان الابصار ليس نفس انطباع تلك الاشباح واحتجوا على ان القوة الباصرة لايدرك ما فى التهايانى الاول

اولا عروضها اولا يقتضى شيئا منهما والاول والثانى يقتضيان تساوى الواجب والممكن فى العروض واللاعروض والثالث يقتضى احتياجهما معا الى سبب منه يحصل وجود احدهما غير عارض ووجود الاخر عارضا والجواب ما عرفته مرارا واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لابالتساوى مع ان نور الشمس يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضى استعداد الحيات اواستعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك الاختلاف لملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ماظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضى العروض وهو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لايحتاج الى وجود سبب بل يكفى فيه عدم سبب العروض على ان الحق ماذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لاتدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولى التصور وذلك يقتضى تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذى عليه يعولون وبه يصولون قولهم تعقل ماهية المثلث مع الشك فى وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا لما الفرق والجواب ان الحقيقة التى لاتدركها العقول هى وجوده الخاص المخالف لسائر الموجودات بالهوية الذى هو المبدأ الاول للكل والوجود الذى تدركه هو الوجود المطلق الذى هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم لايقتضى ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضى مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص ومنها قوله اولم يكن حقيقة الواجب لامجرد الوجود مع القيود السلبية التى لامدخل لها فى علية وجود الممكنات فان العدم لايكون علة للوجود ولاجزءا منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوى لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هى الوجود العام بل هى مجرد وجوده الخاص به

والشكل والمقدار مع ان المقارنة حاصلة هناك فثبت ان الابصار ليس نفس الانطباع فثبت بهذه الوجوه ان الادراك ليس عبارة عن نفس الانطباع بل الحق انه حالة نسبية اضافية فانا نعلم بالبديهة انا اذا ابصرنا زيدا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه

وان الذي يقال من ان المبصر ليس هو زيد الموجود في الخارج بل هو غير مبصر اصلا وانما المبصر مثاله وشبحه فانه تشكيك في اجلى العلوم الضرورية واقواها وان امثال هذه الكلمات يجب ان لا يخطر ببال الانسان السليم العقل فضلا عن ان يجعلها مواضع البحث والتدقيق وهذا تمام الكلام في الادراك والشعور ولنرجع الان الى شرح المتن اما قوله ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك نشاهدها ما به يدرك فاعلم ان البحث فيه من وجهين الاول ان قوله ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك مشعر بان الادراك امر وراء حصول الصورة لانه اعتبر في الادراك الحضور عند المدرك فان لم يكن الادراك الا نفس الحضور ولم يكن المدرك الا الذى حضر عنده شئ فيصير معنى قوله حقيقته متمثلة عند المدرك ان حقيقته حاضرة عند الشئ الذى هي حاضرة عنده ومعلوم ان ذلك خطاء وكذلك قوله نشاهدها ما به يدرك اضاف المشاهدة الى تلك الحقيقة المتمثلة وذلك يقتضى كون المشاهدة مغايرة لتلك الصورة المتمثلة فظهر ان اللفظ ههنا مشعر بكون الادراك امرا مغايرا للتمثل والحضور ولكن كلامه في اكثر المواضع يقتضى كون الادراك نفس التمثل الثاني ان قوله حقيقته متمثلة عند المدرك تستدعى بحثا عن التمثل

المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم الذى لا يتجزى وفي وجود كون الابعاد الجسمانية في مادة واذ اثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعنى العروض للماهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليست طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطى والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على الوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحينئذ يكون التالى في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشئ لا يكون مشروطا بنفسه وايضا ان التقدم هو التأثير لكن الماهية لا يتصور ان تؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعنى وجودها شرطا في صدور وجودها اعنى كونها في الاعيان عنها هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبنى على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلى كما ان الكون في الخارج وجود خارجى بل بان العقل من شانها ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضى كونها مؤثرة

فانه ان عنى به انه يحصل مثل المعلوم في العالم حتى ان فسر ان من علم البحر والجبل حصل فيه ما يماثل البحر والجبل فذلك معلوم البطلان بالضرورة وان عنى به غيره فلابد من بيانه لا يقال معناه انه يحصل فيه مثاله والفرق بين المثل والمثال ظاهر لان الانسان المنقش على الحائط مثال الانسان الطبيعى وان لم يكن مثلاله لانا نقول

ان المثال مماثل للمثل من وجه ومخالف له من وجه فالانسان المصور على الجدار مماثل للانسان الطبيعي في الشكل ومخالف له في ساير الاعتبارات ومابه الاشتراك مغاير لما به الامتياز فاذا عقلنا شيئا وحصل في ذهننا مثاله فان كان ذلك المثال مساو بالمعلوم من كل وجه فقد عاد المحال وان كان مخالفا له من بعض الوجوه وجب ان لايكون وجه المخالفة معلوما والا فقد حصل العلم بذلك الوجه مع ان مثاله غير حاصل في الذهن وذلك يبطل اصل القاعده فاما قوله فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة مالاوجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لايمكن اذا فرضت في الهندسة مما لايتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين هو الباقي فالمراد منه ذكر الدلالة على اثبات هذه الصورة الذهنية وقد قررناها وقوله او يكون مثال حقيقته مرتسما هو الموضع للبحث فانه يقال له ان اردت بالمثال المثل فقد ابطلناه وان اردت به غيره فلخصه ليكون الكلام بالنفي والاثبات واردا على تصور محصل ثم لقايل ان يقول لامعنى للجهل الا ماحصل في الذهن مع انه لايكون مطابقا للخارج فالصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة له فلابد من امر في الخارج فاذا ثبت امر في الخارج فلم لايجوز ان يكون الادراك عبارة عن حصول حالة نسبية بين القوة المدركة وبين ذلك الموجود في الخارج وايضا فلم لايجوز ان يقال الصورة التي يعقلها او يتخيلها وان لم تكن حاضرة عندنا لا انها موجودة في انفسها امابان تكون قائمة بانفسها على مانقول به ﴿ لايتحقق ﴾ افلاطون واما بان تكون مرتسمة في شيء من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالقياس الى [illegible] الا ثر الحاصل عند تعقل السماء في الذهن مساو لنفس السماء حتى يكون العرض الغير المحسوس

من غير اقترانها بالوجود لانها لواقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولايلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لايقتضي انفكاكها عن الوجود حال الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهو محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لايتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لاينفك حالة التأثير منه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شاما في هذا الكتاب وفي سائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقايد المبتدئين باقتفاء اثره * اشارة * (واجب الوجود المتعين) هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود مالم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء الغير المتعين لايوجد في الخارج ومالايوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لاغير اولايكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لايكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله (وان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره) واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود لايخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم اشار بقوله وان لم تكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول) ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون ماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية او بسبب صفة اخرى لها وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى **قوله** (لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال) واعلم انا بينا ان اللزوم

مساويا للجوهر القايم بالنفس من كل الوجوه امر سهل غير مستبعد ﴿المسئلة الثانية﴾ فى بيان درجات الادراكات فى التجريد فصل واحد * تنبيه * (الشيء قد يكون محسوسا عند مانشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته فى الباطن كزيد الذى ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عند مايكون محسوسا فيكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لوازيلت عنه لم تؤثر فى كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم تؤثر فى حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور فى هذه العوارض التى تلحقه بسبب المادة التى خلقت منها لايجردها عنه ولاينالها الابعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لايتمثل فى الحس الا اذا ظهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لايقدر على تجريده المطلق عنها لكنه تجرده عنه عن تلك العلاقة المذكورة التى تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياه حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا واما ماهو فى ذاته برى عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التى لايلزم ماهيته غير ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعده لان تعقله مامن شانه ان يعقله بل لعلة فى جانب مامن شانه ان يعقله) *الشرح* لما تكلم فى اصل الادراك شرع بعده فى بيان اصناف الادراكات وبيان ذلك ان الشخص المعين اما ان يدرك بحيث يمنع نفس ادراكه من ان يكون معقولا على كثيرين او يدرك بحيث لايمنع نفس ادراكه من ذلك والاول لايخلو اما ان يتوقف حصول ذلك الادراك على وجود ذلك المدرك فى الخارج اولا يتوقف فهذه اقسام ثلثة اولها الادراك الذى يجتمع فيه الامران وهو ان يكون مانعا من الشركة ويكون متوقفا على وجود المدرك فى الخارج

لايتحقق الا اذا كان الملزوم او جزأ منه علة او مع ولا مساويا لازم او جزء منه اوكانا معلولى علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا فعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين القسم الثانى وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا للتعين المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضى الافتقار الى سبب يقتضى العروض والتعين معلول ايضا للغير فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله (وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة) ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله (وان كان ماتعين به عارضا لذلك) وبين انهذا القسم ايضا محال لانه يقتضى كون الواجب الوجود المتعين معلولا لماجعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وحينئذ لايخلو اما ان يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لاخاصة ولاعامة بذاتها ثم انها قد تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضى ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله (فان كان ذلك ومايتعين به ماهية واحدة فتلك العلة علة لخصوصيته الذاتية يجب وجوده وهذا محال) ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان مايتعين به الوجود الواجب وما تعين به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اى علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثانى ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام فى ذلك التعين كالكلام فى التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله (وان كان عروضه بعد تعين اول

ر هذا هو ادراك الحس فانى اذا ابصرت زيدا فالمبصر يمتنع لذاته من ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين وهذا الابصار لا يحصل الا عند حصول المدرك فى الخارج وثانيهما ان يحصل فيه احد الوصفين دون الثانى فيكون مانعا من الشركة ولكنه لا يتوقف على الوجود الخارجى وهو التخيل ﴿ ٢٠٨ ﴾ فانى اذا شاهدت زيدا ثم غاب عنى فانى اتخيله على ما هو عليه من الشخصية فنفس ما تخيلته يمتنع من الشركة ولكن هذا الادراك لا يتوقف على وجود المدرك فى الخارج فانه يمكننى ان اتخيله بعد عدمه وثالثها ان يخلو عن الوصفين جميعا فلا يكون مانعا من الشركة ولا موقوفا على وجود المدرك فى الخارج وهو المسمى بالادراك العقلى فان قيل ادراك الوهم خارج عن هذا التقسيم قلت قسيم يتناول ادراك الاشخاص والوهم غير متعلق بالاشخاص فلا يقدح فيما ذكرناه واذا عرفت صحة الحصر فلنتكلم على كل واحد من هذه الاقسام فنقول اما الادراك الحسى والخيال فانهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونهما مقارنة لمادة معينة ولاعراض مشخصة وذلك لان متعلقهما ان كان هو الماهية من غير قيد زائد كان متعلق كل واحد منهما امرا لا يمتنع نفس تصوره من الشركة وهذا هو القسم الثالث الذى سميناه بالادراك العقلى وان كان هو الماهية مع قيود زائدة مشخصة فذلك هو الذى اوردنا بقولنا انهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونهما مقارنة لمادة جزئية واعراض جزئية واما الادراك العقلى فانه يجب ان يكون مجردا عن جميع اللواحق والعوارض لان الصورة العقلية لما كانت مشتركا فيها بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة وجب ان يكون لها شئ من تلك الصفات ﴿ وقول ﴾ والا لم يكن مشتركا فيها بين كل تلك الامور ولقائل ان يقول ما ذكرتموه ينفى كون الكلى موصوفا بعارض جزئى ولم يلزم من هذا القدر ان لا يكون ملحوقا بشئ من العوارض لان العارض الجزئى اخص من مطلق العارض ولا يلزم

سابق فكلامنا فى ذلك) كالكلام فى التعين الذى سبق وبقى من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضى كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله (وباقى الاقسام محال) ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثانى المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله اوصفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا قد تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله فكلامنا فى ذلك تكرار للقسم الثانى مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقى الاقسام محال ولا اشتباه فى ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام فى الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات اورد ها على اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها فى الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم فى وجوب الوجود بل تكلم فى واجب الوجود الذى لا يمكن ان يقال انه سلبى واما التعين فلا شك فى ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هى واحدة بل يجب اذا تكثرت ان تتكثر بامر ينضاف اليها وسيجئ بيان تكثرها فى الفصل الذى يلى هذا الفصل

لعلا: العام من بطلان الخاص فلم لا يجوز ان يكون الكلى ملحوقا بلواحق كثيرة كلية وهذا البحث وان كان دقيقا الا ان هو هنا بحث آخر قريبا من ذلك وهو اكثر تأكدا منه وذلك انه كثيرا ما يجرى فى كتبهم فى هذا الموضع ان العقل ينتزع من الاشخاص ﴿ ٢٠٩ ﴾ الجزئية صورة كلية مجردة عن جميع اللواحق والعوارض وهذا فيه نظر من وجهين الاول ان الصورة التى تحصل فى العقل لابد وان تكون صورة جزئية حالة فى نفس جزئية حلول العرض فى الموضع فتشخص تلك الصورة وعرضيتها وحلولها فى تلك النفس ومقارنتها لسائر الصفات القائمة بالنفس عوارض خارجية عن ماهية الانسان بدليل ان الاشخاص الانسانية الموجودة فى الخارج غير موصوفة بشئ من هذه الصفات ولو كانت هذه الصفات داخلة فى ماهية الانسان لاستحال الانفكاك عنها واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال ان العقل يقدر على ان ينزع من المحسوسات صورة مجردة عن جميع العوارض واللواحق والدليل مع انا بينا ان تلك الصورة موصوفة لامحالة بهذه العوارض الثانى وهو ان مدرك العقل انما هو القدر المشترك بين الاشخاص الانسانية وهذه الصورة الموجوده فى العقل غير مشترك فيها بين الاشخاص لانها ليست جزأ فيها فانه كيف يجوز ان يقال العلم بنفس زيد جزء من ماهية جميع الاشخاص الناس مع انهم كانوا موجودين قبل وجود هذه الصورة وسيكونون موجودين بعد عدمها فثبت ان الصورة الموجودة فى العقل يستحيل ان تكون مجردة عن جميع اللواحق ﴿ ٢٧ ﴾ الغريبة وان يكون كلا مشتركا فيها بل التحقيق ان الاشخاص الانسانية مشتركة فى الانسانية ومتباينة فى سائر الاعتبارات من الشكل والوضع والمقدار وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاذن الانسانية مغايرة لامحالة للاشكال والمقادير ثم ان الانسان الطويل مثلا موجود فى الخارج

وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت فى كونها تعينا واختلفت بتعينات اخر غيرها ليس بشئ لان التعينات لا يختص من حيث تعلقها بالتعينات لا يشترك فى شئ من حيث تشترك فى شئ واختصت بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشئ ايضا لان الطبائع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بنفسها كالانواع البسيطة فهى من حيث كونها طبيعة يصلح لان يكون عامة عقلية ولان يكون خاصة شخصية وكما بالانضمام بمعنى الى ما لها يصير عامة كذلك بالانضمام التعينات اليه يصير شخصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالغرض امرا مستقلا لكان عدم الشئ شرطا لكونه هذا الشخص بل كل شئ شاهد ما قال هذه الاعدام تصلح لان تصير شخصا لا فضلا عن ان يكون عوارض والكلام فى تحقيق هذه الامور واثبات بها يستدعى طولا لا يليق ان يورد فى اثناء ما لا يتعلق به على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوى الممكنات فى الوجود ويباينها بتعين فيتركب ماهية فليس ايضا بشئ لان الوجود الغير العارض للماهية يباين الوجود العارض للماهيات بالاعراض الذى لا يلزم من تقيد الوجود به تركه الا فى العبارة على ان الوجود ليست طبيعة نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ذهب اليه [illegible] على [illegible] ان الاشياء التى بها حد نوعى واحد فانما تختلف بالاخرى فانه اذا لم يكن مع الواحد منهما المادة القابلة لتأثير العلل وهى المادة لم يتعين الا ان يكون فى طبيعة من حق نوعه ان يوجد شخصا واحدا او ما اذا كان ممكنا فى طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان فى نفس الامر اذ كان لا اختلاف بينهما فى الموضع وما يجرى مجراه) اقول قد تبين مما ذكر فى الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التى لها حد نوعى واحد اذا لم تكن متعينة بذاتها كانت متعددة باسباب تعدد على سبيل ما اذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص مادة قابلة لتأثير العلل لتعين ذلك الشخص متهيئة قابلة لتأثير العلل التى يكون بها تشخصها فاذن ما لم يكن تلك طبيعة مادية لم تتعدد الاشخاص اما اذا كانت نوعيها لازما لنوعه الكل من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا ولم يتعدد الشخص

وهو عبارة عن الانسان الموصوف بالطويل ومتى كان المركب موجودا في الخارج كانت المفردات موجودة ايضا فاذن الانسان من حيث هو انسان في الخارج وهو ايضا في نفسه مجرد عن اللواحق لان ما به الامتياز اذا كان خارجا عن الانسان الذي به الاشتراك كان الانسان من حيث هو انسان فقط

واذا حصلت هذه الفائدة الكلية مذكره بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فاذا اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي نتج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما يتكثر بمحالها ولا على كل اشياء متماثلة في امر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان يوجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقط سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة * تذنيب * (قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا) هذه نتيجة الماضي وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة * اشارة * (لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجبت بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم) يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون من اجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون

لا طويلا ولا قصيرا ولا عالما ولا جاهلا بل هو انسان فقط واذا عرفت ذلك فالعلم المتعلق بالانسان من حيث هو انسان هو العلم الكلي المجرد لان العلم في ذاته كلي او مجرد بل لان المعلوم به كلي ومجرد فلهذا السبب سمى المتقدمون مثل هذا العلم كليا ومجردا على طريق المجاز تسهيلا على فهم المتعلمين فلما نظر المتأخرون في كلامهم ولم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة وكلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فصليته فاعلم انه لما كان اظهر الادراكات الاحساس ويليها التخيل واخفاها الادراك العقلي لاجرم بدأ الشيخ بذكر الحس وثنى بالتخيل وثلث بالعقل ولما كان اظهر الادراكات الحسية الابصار لاجرم ذكر في مثال الادراك الحسي الابصار واما قوله وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره فاعلم ان ذلك بيان منه لكون المدرك بالادراك العقلي امرا مشتركا فيه بين الاشخاص واما قوله وعند ما يكون محسوسا فقد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته مثل اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله ﴿ بحسب ﴾ غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته انسانيته فاعلم انه لما ذكر اقسام الادراك شرع في ذكر احكامها ولما كان لابد في التقسيم وهو الاحساس فذكر ان الشيء انما يكون محسوسا عند ما غشيته غواش غريبة عن ماهيته ثم فسر الغواشي الغريبة بانها التي لو ازيلت

حسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشئ المركب اوالمنقسم انما يجب ماهو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقررها فى هذا الكتاب ان ذات واجب الوجود لوالتام من شيئين اواشياء ليس ولاواحد منهما بواجب الوجود ثم حصل منهما واجب الوجوب كالمركب من العناصر البسيطة اوكان واجب الوجود ذاماهية اخرى غيرالوجود لواجب اتصفت تلك لماهية لوجوب الوجود فصارت واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصاير بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة اوكل واحد منها كالشيئين اوالاشياء المذكورة قبل واجب الوجود مقوما له هذا خلف فواجب الوجود لاينقسم فى المعنى الى ماهية ووجب وجود مثلا ولافى الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لايتقدمه احد جزئه وهوالهيولى لان الهيولى شئ بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء اوكل واحد منها متقدما اقول الهيولى فى الكائنات الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ماهو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غيرمركب قال فظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب هناك كون المركب ممكنا فى ذاته وهوليس يتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبنى عليه لايخلو من تعسف ما وذلك ظاهر * اشارة * (كل مالايدخل الوجود فى مفهوم ذاته على مااعتبرناه قبل فالوجود غير مقوم له فى ماهيته ولايجوز ان يكون لازما لذاته على مابان فبقى ان يكون عن غيره) الداخل فى مفهوم ذات الشئ اماجزء ماهية بالقياس الى ماهية واماتمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على مااعتبرناه فى المنطق وكل ماليس بداخل فى مفهوم ذات الشئ فليس بمقوم له فى ماهيته بل عارض من خارج وكل مالايدخل الوجود

بل زوال الماهية يكون سببا لزوالها ثم انه لما ادعى ان الشئ انما يكون محسوسا عندما يكون موصوفا باللواحق الغريبة برهن على ذلك بان الحس لايناول الانسان الا فى اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لوتوهم بدله غيره لم يؤثر فى حقيقة ماهية انسانيته لان ما به الاشتراك لا يتغير حاله عند تغير ما به الاختلاف فهذه الامور عوارض غريبة عن الانسانية مع ان الحس لايتعلق بها الا مع هذه الاشياء ثم بين بعد ذلك ان الحس الظاهر مع انه لايتعلق بالشئ الا عند كونه موصوفا بهذه العوارض لايتعلق به الا عند علاقة وضعية وهي كون المرئ حاضرا مقابلا للرائى وان لايكون هناك حجاب الى غير ذلك من الشرائط واما قوله الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لايقدر على تجريده المطلق عنها لكن تجرده عن تلك العلاقة المذكورة التى تعلق بها الحس فهو يمثل صورته مع غيبوبة حاملها فاعلم ان معناه ماقررناه ان الخيال لا يستحضر الماهية الامع العوارض التى باعتبارها يتشخص ويمتنع حمله على كثيرين ولكن يمتاز هذا النوع من الادراك عن ذلك النوع بانه لايتوقف على وجود المدرك فى الخارج والنوع الاول

يتوقف عليه واما قوله واما العقل فتقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا فاعلم ان تفسيره ماقدمنا من ان العقل اذا علم القدر المشترك بين الاشخاص المختلفة فهذا العلم هوالعقل و ذلك المشترك هوالمعقول فاقتدار العقل على ادراك ذلك القدر المشترك مع قطع

النظر فى الصفات التى بها وقع الاختلاف هو المعنى باقتداره على التجريد وهو العمل الذى عمله بالمحسوس حتى جعله معقولا واما قوله واما ما هو فى ذاته برئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التى لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به عمله لان تعقله ما من شانه ان يعقله بل عقله فى جانب ما من شانه ان يعقله فعلم ان المراد منه ان المانع من كون الشئ معقولا هو المادة وعلائقها فاذا كانت الماهية مادية احتاج الى العمل فى تصيرها معقولة الى ان يجردها عن المادة واما اذا كانت مجردة لذاتها عن المادة وعن علائقها لم يكن له حاجة الى ان يعمل بها عملا لانها صارت معقولا لانه اذا كان المانع عن المعقولية غير حاصل له كان معقولا فى ذاته بل ربما احتاج الذى يعقله الى عمل لاجله يستعد لان يعقله وهو الفكر والتأمل فان قيل هذا حكم المانع من كون الشئ معقولا هو المادة وعلائقها فيه بحث وذلك لانه يجب تحقق المراد من المادة حتى ينظر هل يمكن جعلها مانعة من المعقولية ام لا فنقول ان ماهية الشئ اذا كانت مؤلفة من محل وحال فالمحل هو المادة والحال هو الصورة مثل السرير فانه لا يحصل من الخشب فقط بل لابد وان يكون ذلك الخشب مشكلا بشكل مخصوص والشكل حال فى الخشب فالخشب مادة فى السرير والشكل صورة ثم بقى تحصل ان المادة هى المحل والصورة هى الحال سواء كان المحل محسوسا كما ذكرناه او معقولا كالهيولى الاولى التى بينها الحكماء للجسم وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى الاولى متقوما له كالموضوع والعرض واذا عرفت ذلك فنقول ان ذلك المحل له ماهية ﴿ بل ﴾ يمكن ان يكون معقولا فتعقلها لانا فى تعقل ماهية ما يحل فيها فان من صدق بكون الخشب مشكلا فلابد وان يكون متصورا لماهية الخشب ولماهية الشكل حتى يمكنه التصديق بثبوت احدهما للآخر

فى مفهوم ذاته بل يكون جزء ماهيته فالوجود تمام ماهيته او الوجود جزء مقوم له فى مفهومه [illegible] عرضه ولا يجوز ان يكون معقولا لذاته على ما بان فى قوله وجود لا يكون ... الماهية فى وجوده ... والمقصود ... الوجود ... فى ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل بل الوجود الخاص الذى هو هو لا الذى يعم الموجودات ... فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هى آنيته * تنبيه (كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته) الجسم المحسوس الاجسام ... الوجود بنفسه على ما تعلق بجرد به فقط وهو ... ولا ... او موجود ... وسائر الامور الجسمانية ... يجب بالجسم المحسوس فقط ... يجب ... وبغيره ... لانه ... ويجب ايضا بغيره والمقصود ... جسمانية كانت ممكنة لذاتها واجبة لغيرها قوله (كل جسم محسوس ...) ... ان كل جسم ... وكبرى القياس ... (وايضا كل جسم محسوس فيجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته) وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعى فيجد جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه فى شخصه هذا اذا اخذت الجسم ... اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فيجد لكل جسم على الاطلاق جسم آخر من نوعه فى لفظة الامر قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى ... فى قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعى فيجد جسما آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهى ان كل ما يجد مشاكلا من نوعه فهو معلول قوله (وكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول) وهو الحاصل من الفصلين وتبين ان منه الواجب ليس بجسم ولا متعلق به * اشارة (واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء فى ماهية ذلك الشئ لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية شئ ولا جزء من ماهية شئ) اعنى الاشياء التى لها ماهية لا يدخل الوجود فى مفهومها

فان التصديق بثبوت شيء لشيء يستدعي تصور كل واحد من الطرفين فاذا ثبت ان ماهية المحل يمكن ان تكون معقولة وثبت ان تعقلها لا يمنع من تعقل ما يحل فيها ثبت ان المحل لا يمكن ان يجعل مانعا من كون الشيء معقولا وثبت ان المادة لا معنى لها الا المحل فظهر انه لا يمكن جعل المادة مانعة من المعقولية فنقول في الجواب انه متى ثبت انه لا معنى للتعقل الا حصول ماهية المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة عن المعقولية وانه لا مانع من المعقولية الا المادة وبيانه ان الشيء اذا كان قائما بذاته كانت حقيقته حاصلة لذاته وكل ما حقيقته حاصلة لشيء كانت حقيقته معقولة لذلك الشيء بناء على انه لا معنى للتعقل الا حصول المعقول للعاقل فاذا كل ما كان قائما بذاته فانه لابد وان يكون حقيقته معقولة لذاته واما كل ما يكون قائما بغيره فانه لابد وان لا يكون حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره واذا لم يكن حقيقته حاصلة لذاته لم يكن هو عاقلا بذاته فقد ظهر من هذا ان كل ما لا يكون موجودا في محل فانه يكون معقولا لذاته اي يكون ذاته عاقلة بذاته فقد ظهر ان كل مجرد عن المادة وعلائقها فهو معقول لذاته وانه لا حاجة في كونه معقولا الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا بل يحتاج بعض ما يعقله الى عمل يعمله حتى يستعد به لان يعقله فان غيره اذا اراد ان تعقله فانه ربما احتاج الى فكر وتأمل واكتساب صورة حتى يصير معقولة فلا جرم مثل هذه الماهية لا يكون معقولة لذاته بل لابد وان يعمل بها عمل حتى تصير معقولة بالفعل فقد تلخص انه متى ثبت القول بان التعقل هو نفس حصول المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة من التعقل وانه لا مانع فيه الا المادة فاما اذا كان امرا زائدا عليه فسواء اثبتنا الصورة الذهنية اولم نثبتها لم يصح ذلك ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ في الحواس الباطنة فصل واحد *اشارة* (لعلك تتوق الان الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان نقدم شرح اسم المناسبة للحس اولا فاسمع اليس

بل هو طار عليه فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته) يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية ما سواه ليس بالوجود بل انما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء اي هو غير داخل في الاشياء التي لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر عارض لها من حيث هي معقولة بوجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال انما يحتاج اليه بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك مخلة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ الزم في الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الموجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله قوله (فاذن ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل) قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا ان كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب المذكور في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يؤدي الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بها قد يقصر عن تعريف الحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم نزد عليه شيئا وواجب

ـد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا هذا كله على سبيل المشاهدة ليس
على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة
لا كالخط فقد بقى اذاً فى بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضرة فعندك قوة
قبل البصر اليها يؤدى ابصر
كالمشاهدة وعندها تجمع المحسوسات
فتدركها فالعقل وان لم تعلم واما المجرد
الثانى فيكون لك بها ان تدرك ان
اللون عن الطعم اعنى الجزئين ان هذا
الاصفر هو هذا الحلو وان لم تكن
ذقت ذلك مرة وعندك قوة تحفظ
مثل المحسوسات بعد الغيبة مجتمعة
فيه وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم
ان هذا اللون غير هذا الطعم
وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم
فان القاضى بهذين الامرين يحتاج
الى ان يحضره المقضى عليهما جميعا
فهذه قوى وايضا فان الحيوانات ناطقها
وغير ناطقها يدرك من المحسوسات
الجزئية معانى جزئية غير محسوسة
ولا متأدية من طريق الحواس مثل
ادراك الشاة معنى فى الذئب غير
محسوس وادراك الكبش معنى
فى النعجة غير محسوس وادراكا جزئيا
يحكم به كما يحكم الحس ما يشاهده
فعندك قوة هذا شانه وايضا فعندك
وعند كثير من الحيوانات العجم قوة
تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم
بها غير الحافظة للصور ولكل قوة
من هذه القوى آلة جسمانية
خاصة واسم خاص فالاولى هى
المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا
وآلتها الروح المصبوب فى مبادى
عصب الحس لا سيما فى مقدم الدماغ
والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب فى البطن المقدم لا سيما فى جانبها الاخير والثالثة ﴿ ان ﴾
الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط وتخدمها قوة رابعة لها ان تركب
وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعانى وتفصلها

الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له
لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته
فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد * وهم وتنبيه * (ربما ظن ان
معنى الموجود لا فى موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس
الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا فى موضوع الذى هو كالرسم للجوهر
ليس يعنى به الموجود بالفعل وجودا لا فى موضوع حتى يكون من عرف
ان زيدا هو فى نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا
عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك
فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك فى الجنس هو انه ماهية وحقيقة
انما يكون وجودها لا فى موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو
لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذى هو جزء من كونه
موجودا بالفعل لا فى موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى
زائد فالذى يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على
واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود
الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لم يكن الموجود بالفعل مقولا على
المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشئ
فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان
يكون لا فى موضوع جزأ من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى
الايجابى اليه جنسا للاعراض التى هى موجودة فى موضوع) هذا
سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم
العبارة وعبارة الكتاب ظاهر * اشارة * (الضد يقال عند الجمهور على
مساو فى القوة ممانع وكل ما سوى الاول معلول والمعلول لا يساوى
المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك
فى الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان فى غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق
ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه) وهو غنى عن الشرح
* تنبيه * (الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له
ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى) الند المثل والنظير والباقى
ظاهر * اشارة * (الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برئ
عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم

عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها فى الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل والباقية من القوى هى الذاكرة وسلطانها فى حيز الروح الذى فى التجويف الاخير وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هى الالات ان الفساد اذ اختص بتجويف اورث الآفة فيه ثم اعتبار الواجب فى حكمة الصانع ان يقدم الاقنص للجرمانى و يؤخر لاقنص للروحانى و يقعد المتصرف فيهما حكما واسترباعا للميل المنحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته * التفسير * انه لما تكلم فى الادراك وفى اصنافه اراد ان يتكلم بعد ذلك فى القوى المدركة و بدأ فيها بالقوى الحيوانية وترك الحواس الظاهرة اما اولا فلان الحواس الظاهرة لانزاع فى وجودها فى الجملة وانما النزاع فى تفصيل القول فى كل واحد منها بخلاف القوى الباطنة فان النزاع واقع فى وجودها واما ثانيا فلانه لافائدة فى البحث عن الحواس الظاهرة الا معرفتها فقط واما البحث عن القوى الباطنة فانه ينتفع به فى البحث عن احوال النوم والوحى والاخبار عن الغيوب على ما سياتى فى النمط العاشر من هذا الكتاب فلا جرم اهمل البحث عن الحواس الظاهرة وتكلم فى القوى الباطنة واعلم ان القوى الباطنة الدراكة للجزئيات خمسة وبيانه على سبيل الحصر ان القوى الباطنة الدراكة للجزئيات اما ان يكون مدركة فقط او متصرفة ايضا فان كانت مدركة فاما ان يكون مدركة لصورة الجزئية مثل تخيلنا لصورة زيد بعد غيبته عنا او مدركة للمعانى الجزئية مثل ادراك الواحد منا الصداقة التى بينه و بين شخص معين او العداوة التى بينه و بين شخص آخر ولكل واحد من هاتين القوتين قوة اخرى هى خزانتها فالقوة المدركة للصور المحسوسات هى المسماة بالحس المشترك والقوة التى يكون خزانة لها هى المسماة بالخيال والقوة المدركة للمعانى الجزئية هى المسماة بالوهم والقوة

ان ماهذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته) يريد اثبات العلم للواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم برئ عن العلايق اى عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اى عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجرى مجرى ذلك يقال فى الامر عهدة اى لم يحكم بعد وفى عقل فلان عهدة اى ضعف وعهدته على فلان اى ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اى الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية عن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة اى عن المشخصات والعوارض التى يصير المعقول بها محسوسا او مخيلا او موهوما والباقى ظاهر وقد احاله على ما تبين فى النمط الثالث * تنبيه * (تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته و براءته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الواجب الى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق) اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين (الذين يستشهدون به لا عليه) المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر فى احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدء اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو اذا كان المطلوب علة لم يعرف الا بها كما تبين فى علم البرهان

التي يكون خزانة لها هي المسماة بالحافظة واما القوة المتصرفة فهي التي تسمى متخيلة عند استعمال الوهم اياها ومفكرة عند استعمال العقل اياها فهذا تفصيل القول في افادة تصور هذه القوى وبقي النظر بعد ذلك في امرين احدهما اقامة البرهان على وجود هاتان هذه الاصناف من الادراكات

وان كنا نعلم بالضرورة وجودها الا انه من المحتمل ان يكون هناك قوة واحدة تحصل لها هذه الادراكات المختلفة بحسب الاختلافات وثانيهما معرفة مواضعها وانا نرجع الى تفسير المتن اما قوله لعلك تنزع الآن الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من ناظر اذنى شرح ... امر الناسبة للحس اولا فاسمع فاعلم انه لما كانت ادراكات الحواس الظاهرة اظهر الادراكات فكل ما كان اقرب اليها كان اظهر وقد عرفت ان التعليم الجيد ان يبدأ من الاظهر مترقيا الى الاخفى لاجرم قدم اثبات القوة المناسبة للحس الظاهر وهي المسماة بالحس المشترك على سائر القوى واما قوله اليس قد تبصر القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان المبصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل اوالمستدير كالنقطة لا كالخط فبقي اذن في بعض القوى هيئة ما ارتسم بها اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها يجمع المحسوسات فيدركها فاعلم ان المقصود من هذا الكلام اقامة الدلالة على اثبات القوة المسماة بالحس المشترك وهي القوة التي يجتمع فيها صور الاشياء المحسوسة بالحواس الخمسة والدليل على ثبوتها انا نرى القطر النازل ﴿ هو ﴾ خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد لابد وان يكون له وجود فان المعدوم الصرف لا يكون مشاهدا محسوسا لكنه ليس وجود في الخارج فهي اذا موجودة في قوة من قوى من ابصر ذلك وليس

ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء طريقتين ... لما كان طريقة ... اصدق الوجهين ... بالصديقين فان الصديق ... ملازم الصدق * النمط الخامس * في الصنع والابداع ... بايجاد الشيء مسبوقا بعدم على ما سيجيء في الفصل الاول ... وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم ... (انه تنبيه ... الى ... الذي يسمونه ... لا باشيء الذي يسمونه ... الذي يسمونه ... فاعلا وتلك الجهة ... ذلك ... وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن ... حتى انه لو فقد الفاعل ... وقوام ... ولايتحاشى ان يقول لو جاز على الباري تعالى ... وجوده ... لان العالم عنده انما احتاج الى الباري تعالى في ان اوجد اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا فعل ... بعد ذلك اي الوجود عن العدم حتى يحتاج ... الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والباري ايضا موجود وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا) الجمهور يظنون ان احتياج المعلول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المعلول بعد عدمه عن فاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه حتى انه في الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل النظر منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد ... كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكره وجعلين احدهما ان ايجاد الفاعل ... يكون تحصيلا للحاصل

محله البصر لان البصر انما يرتسم فيه صورة الشيء الموجود فى الخارج فهذا الخط لا وجود له فى الخارج فاذن لا بد من قوة اخرى وليست هى النفس لاستحالة انطباع الصور الجزئية الجسمانية فى النفس فهى اذا قوة اخرى جسمانية وهى المسماة بالحس ﴿ ٢١٧ ﴾ المشترك وهذه القوة انما بصرت القطرة على شكل الخط لانها تحصل منها صورة تلك القطرة عند كونها فى مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها تحصل منها صورة كونها فى مكان آخر يلى المكان الاول واذا اجتمعت الصورتان فى تلك القوة احست تلك القوة بذلك الشيء كالخط ولقائل ان يقول له لم لا يجوز ان يكون الخط المستقيم المشاهد موجودا فى الخارج بيانه انه يحتمل ان يقال ان القطرة حين ما تكون فى مقام فان الهواء المحيط يتشكل بشكله ثم انها انقلبت وحصلت فى جزء آخر من الهواء الذى يلى الجزء الاول فانه يتشكل ذلك الجزء من الهواء لذلك الشكل مثل زوال ذلك الشكل من الجزء الاول من الهواء وهكذا القول فى سائر الاجزاء الهوائية فيبقى ذلك الشكل فى الاجزاء الهوائية المجاورة لاجرم رؤيت القطرة خطا وهذا عين ماذكرتموه فى سبب ادراك الحس المشترك لتلك القطرة على سبيل الخط وبالجملة فهم مطالبون باقامة البرهان على ان ماذكروه فى الحس المشترك يمكن مثله فى الهواء ثم انا نبين ان الاحتمال الذى ذكرناه اولى مما ذكروه لانه لو جاز فى بعض ما نشاهده ان لا يكون موجودا فى الخارج لجاز مثله فى جميع المشاهدات وذلك يوجب ارتفاع الامان عن وجود المحسوسات وهو سفسطة وجهالة لا يقال ﴿ ٢٨ ﴾ الهواء شفاف لا يتلون بلون غيره اذ لو جاز ذلك لوجب فى الهواء المحسوس المحصور بين جدارى الصفة ان يتلون بلون ذلك الجدار وايضا فبتقدير المساعدة على ذلك لكن حصول ذلك الشكل فى ذلك الهواء بعد زوال تلك القطرة فوجب ان يزول ذلك الشكل عن ذلك الهواء عند خروج

وهو خارج لذاته الى الفعل او كان بعد حدوثه محتاجا الى البقاء لكان محتاجا اليه فى وجوده ولو كان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه قد يسبق الى اوهام العامية الى قوله بعد مالم يكن اشارة الى تقريرا وهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد الفاعل فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظائر اعتبرها منهم فى ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل يقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون ذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل فى وجوده لكن جعلوه محتاجا الى البقاء فيما يحتاج اليه فى وجوده فاذا هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده انما يحتاج الى البارى الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وربما قالوا لو كان مفتقرا الى البارى من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثانى * تنبيه * (يجب علينا ان نحلل معنى قولنا صنع وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما يدخله فى الغرض من حيث عرضى) لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع اجزائه معتبرة فى الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقى مقارن لذلك البعض بالعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعمل لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف قوله (فنقول اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا نبالى الان كان احدهما يحتاج اليه الآخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يرد على موجد اخر بسبب ذلك الشيء يحرك من الشيء ومباشرة وبآلة وبقصد اختيارى او غيره او بطبع او تولد او غير ذلك او شيء من مقابل لان هذه اشياء زدت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور زائدة على كون الشيء مفعولا والذى يقابله

ثبتت القطرة منه لوجب زال المقلول عند زوال الصفة لانا نقول اما الاول فلا نسلم ان الشفاف لايتلون بلون غير
واما الهواء المحصور بين جداري الصفة فنقول لم لا يجوز ان يقال الهواء انما يتلون بلون الجسم الآخر اذا كان
ملتصقا به اما اذا كان بعيدا عنه فلا يكون كذلك فلا

جرم نقول الهواء الملتصق بالجدار متلون بلون ونحن لا نميز بينهما لاشتباههما في اللون واما البعيد عن الجدار فلم يتلون بلونه لما ذكروه من العلة وايضا فهذا الكلام لايستمر على اصولهم لان الرطوبة الجليدية اما ان تكون شفافة اولا تكون فان كانت شفافة مع انهما قابلة للاشباح فقد بطل قولهم ان الشفاف لا يقبل الشبح وان لم تكن شفافة كانت ملونة فاذا حصلت فيها اشباح المبصرات يلزم اجتماع اللونين في محل واحد وهو محال ولانه يلزم ايضا ان لا يتأدى الشبحان الا ملتقى العصبتين الذي هو محل الروح الباصرة واما الثاني فهو ضعيف ايضا لان صورة كون القطرة المخصوصة انما حصلت في الحس المشترك لاجل حصول تلك القطرة في ذلك الموضع ومع ذلك فقد جوز ثم بقاء تلك الصورة في الحس المشترك عند خروج تلك القطرة من ذلك الهواء فاذا جاز ذلك في الحس المشترك فلم لايجوز مثله في الهواء ثم ان وقعت المساعدة على ان هذا الخط لاوجود له في الخارج فلم لا يجوز ان يكون محله البصر قوله وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة القابل فيقال له ان علمنا بان البصر لايرتسم فيه الا صورة القابل لم يستند الى

ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساوات انه لوقال قائل فعل بالذات او بحركة اوبقصد اوبطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فلا لوكان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان كانه فعل مافعل واما التكرير فلا لوكان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان) معناه انا نعبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الاخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا اواعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولاينعكس اواخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولاينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر الاول التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد لايكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لوكان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لوكان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض اوكان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف

برهان قاطع بل الى الاختيار والتجربة والتجربة لايصح ههنا الا بعد العلم بان المدرك ﴿ والمتكلمون ﴾
للقطرة النازلة على صورة الخط ليس هو البصر لانا متى جوزنا ذلك لم نعلم ان البصر لايدرك الا صورة القابل
بنانا لانسلم ان البصر لايدرك غير القابل الا اذا علمنا ان المدرك للقطرة على شكل الخط ليس هو البصر فلو استفدنا

والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا او كونا شئ ناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لايسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلة للتبريد والمرجع فى امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ماقلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الصنع والفعل والايجاد مع اختلاف دلالتها فى اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينهما ولما كان الفعل منها كانه اول على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما اشمل لاعتبار شئ آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم بانه فاعل بارادة لان الفاعل فى اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولوانهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لايقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للتبريد ليس بشئ والدليل عليه ماجاء فى كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم مايفعل باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان يحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضى تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث ماشئ فقط وهذا يدل على ماذهبنا اليه قوله (فاذا كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك فى غرضنا ففى مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ماليس بواجب الوجود وما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم) لما ذكرانه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل

السلم بان المدرك للقطرة على صورة شكل الخط ليس هو البصر واذا لم يكن اثبات ذلك سقط ماقالوه ثم لئن وقفت المساعدة على ان المدرك لذلك ليس البصر فلم لايجوز ان يكون هو النفس قوله انها لاينطبع فيها الصور الجزئية الجسمانية قلنا سيأتى ابطال ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى واما قوله وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعا فيها فاعلم ان المقصود من ذلك اثبات القوة الثانية من القوى الباطنة فهى الخيال وهو الذى يكون خزانة الحس المشترك فان المحسوسات اذا كانت حاضرة فانطبعت صورها فى الحواس ثم يوجد مثل تلك الصورة فى الحس المشترك ثم يوجد مثل تلك الصورة فى الخيال الذى هو خزانة الحس المشترك فاذا غابت المحسوسات انمحت تلك الصورة عن الحواس الظاهرة ولكنها تكون باقية فى الخيال فاذا اخذ الحس المشترك فى مطالعة تلك الصورة المخزونة فى الخيال صارت تلك الصورة متخيلة بالفعل مثل ما اذا استحضرنا فى خيالنا صورة زيد الغائب عنا واذا ترك الحس المشترك مطالعة تلك الصور المخزونة فى الخيال بقيت تلك الصور غير مشعور بها فهذا هو المعنى بكون الخيال حافظا لمثل المحسوسات فاعلم انهم استدلوا على ان هذه القوة مغايرة للحس المشترك من وجهين الاول ان الحس المشترك يجب ان يكون قابلا لهذه الصورة والخيال لابد وان يكون حافظا لها فيجب تغايرهما لحجة ومثال اما الحجة فلان القوة الواحدة لايصدر عنها الا امر واحد لان الواحد لايصدر عنه الا واحد واما المثال فهو الماء له قوة قبول الشكل وليس له قوة قبول الحفظ واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان الخيال الذى جعلوه حافظا لهذه المثل لابد وان يكون قابلا لها لان من لايقبل الشئ استحال ان يحفظه وعلى هذا يبطل قولهم ان القوة الواحدة لاتكون مبدأ القبول والحفظ واما قوله الواحد لايصدر عنه الا الواحد فسيأتى ابطاله وايضا فهو ينتقض بالحس المشترك

زيد بانه انسان وانه ليس بفرس واذا حكمنا بذلك فالمحكوم عليه هو زيد وهو شخص معين محسوس والمحكوم به هو الانسان وهو ماهية كلية وليس لاحد ان ينازع في صحة حمل الكلي على الجزئي اما اولا فلانه لو جاز الامتناع

من ذلك لجاز الامتناع من صحة الحكم بان هذا الملون هو هذا المشكل واما ثانيا فلانهم قد اعترفوا بذلك في المنطق حيث بينوا ان اقسام الحمل اربعة حمل الجزئي على الجزئي والكلي على الكلي والجزئي على الكلي والكلي على الجزئي ولم ينقل عن احد منهم الامتناع من هذا التقسيم واما ثالثا فلانا اذا رجعنا الى انفسنا علمنا صحة ذلك بالضرورة فلم يكن يخالفه من يخالف فيه غيره واذا كان كذلك فنقول الحاكم بشئ على شئ اما ان يجب ان يحضره المقتضي معا او لا يجب فان لم يجب فقد سقطت حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه الانسان لابد وان يكون مدركا لذاته بعينه وللانسان ايضا لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي هو النفس الناطقة عندكم فيجب ان يكون المدرك لزيد هو النفس الناطقة فاذا النفس الناطقة يمكن ان يكون مدركة للجزئيات واذا كان كذلك لم يمكنكم ان تقولوا ان الحاكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم ليس النفس فظهر فهذا سقوط هذه الحجة على التقديرين ثم الذي يدل بعد تزييف ادلتهم على فساد القول بالحس المشترك اني اعلم بالضرورة اني اذا ذقت طعاما فليس لذلك الطعم شئ في الدماغ مع انهم زعموا ان الحس المشترك مسكنه مقدم الدماغ ولو جاز ان يقال الذائق للمطعوم هو الدماغ او ما فيه مع اني اجد الحال بخلاف ذلك لجاز ان يقال المدرك للمطعوم هو العصب او الكعب او الاخمص وان كنت اجد الحال بخلافه وايضا فالروح الباصرة اما ان يكون فيها قوة مبصرة او لا يكون فان كانت فاذا ادركت القوة الباصرة مبصرا وادركه الحس المشترك فهنا شيئان يبصران ذلك المبصر الواحد فلا يكون ابصارنا له ابصارا واحدا بل ابصارين ونحن نجد الحال بخلاف ذلك وان لم يكن

هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشاء الخلاف هو ان المفعول في اي شئ يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل وكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضار كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشئ ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا وابي الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل

﴿ الاتفاق ﴾

فى الروح الباصرة قوة باصرة فهذا على التحقيق يكون نزاعا لفظيا لان حاصله يرجع الى ان الذى اسميه انا بالقوة الباصرة سميته انت بالحس المشترك وكيف ما كان فتخرج منه انه ليس فى الانسان شئ يبصر المرئيات الا شئ واحد واما الخيال فالذى يدل على فساد القول ما فى الانسان اذا طالع الكتب وطاف فى العالم ورأى البلدان والاشخاص فلو انطبعت صورها فى الروح الدماغى لاختلطت تلك الصورة فان الروح الصغير اذا نقش فيه النقوش الكثيرة فانه لابد وان يختلط البعض بالبعض اللهم الا ان يقال ان موضع كل صورة منها غير موضع الاخرى وحينئذ يلزم غاية صغر تلك المحال مع عظم تلك الصورة وهو باطل وايضا فاذا كان موضع كل مغايرة لموضع الاخرى لم يكن هناك شئ واحد يكون هو بعينه مدركا لهذه الصورة ولتلك الصورة فلا يكون الحاكم بان هذه الصورة غير تلك الصورة مستحضرا الصورتين ولا مدركا لهما وانه باطل بالبديهة وبالاتفاق اما قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به بحكم الحس بما نشاهده فعندك قوة هذا شانها فاعلم ان هذه هى القوة المسماة بالوهم وهى القوة التى يدرك معانى جزئية غير محسوسة موجودة فى المحسوسات مثل ادراك الشاة عداوة حركة موجودة فى الذئب المعين وادراك الكبش معنى جزئيا غير محسوس فى النعجة وكما ان الحس المشترك كان متعلقا بصور المحسوسات فهذه القوة متعلقة بهذه المعانى الجزئية الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات واعلم ان ههنا بحثين البحث الاول فى بيان المغايرة بين هذه القوة وبين الحس المشترك والخيال وليس لهم ههنا حجة سوى ان القوة البسيطة لا تقوى على نوعين من الادراك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذه المقدمة

لاتفاق على كون الشئ ازليا فى افتقاره الى القادر المختار ولا ينافى افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لاخلاف فى هذه المسئلة اقول هذا صلح عن غير تراضى الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى المحدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفى العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعنى الاشاعرة يثبتون مع المبدء الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة و بين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هى علتها وهذا شئ ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا مخلص لهم عن ذلك المعنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفى العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا على ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا للفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام فى الفاعلية وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدء الاول عندهم ازليا تاما فى الفاعلية حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازليا وذلك فى علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية على ما سيجئ بيانه * تنبيه * (الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التى هى على الاثنين التى قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا فى حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذه فيه تجدد ايضا بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هى نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهى شئ آخر

متنوعة ثم بتقدير المساعدة عليها فلابد من بيان ان المدرك لهذه الاشياء هو النفس ولم ار للشيخ فيه كلاما فى كتبه المطولة الا انه لما احتج على ان المدرك لهذه المحسوسات ليس النفس قال ولما ثبت ذلك ثبت ان المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات لا يجوز ان تدركها الا قوة جسمانية واجود وجه يمكن ان يقرر به هذا الكلام ان يقال العداوة الموجودة فى هذا الذئب اما ان يدرك من حيث انها موجودة فى هذا الذئب اولا من حيث انها موجودة فى هذا الذئب وان كان الاول لزم ان يكون المدرك اياها من حيث انها لذلك الذئب مدركا لذلك الذئب جسم او جسمانى فالمدرك لتلك العداوة ايضا يجب ان يكون جسما او جسمانيا واما ان ادركت العداوة لا من حيث انها فى ذلك الذئب كان ذلك ادراكا للعداوة من حيث انها عداوة والعداوة من حيث انها عداوة امر كلى وليس كلامنا فيه بل فى العداوة الجزئية هذا احسن ما اعتمد عليه فى تمشية ما ذكره الشيخ وهو ضعيف لانا نقول المدرك لهذه العداوة الجزئية اما ان يجب ان يكون مدركا لذلك الذئب اولا يجب فان وجب فحينئذ يكون المدرك لذلك الذئب هو المدرك لتلك العداوة لكن المدرك لذلك الذئب هو الحس المشترك او الخيال فاذن المدرك لتلك العداوة هو الحس المشترك او الخيال فاذا عقل ذلك فى صورة فليعقل مثله ابدا فحينئذ لا يمكننا ان نقطع بان المدرك بهذه المعانى الجزئية ليس هو المدرك للصورة الجزئية واما ان لم يجب ان يكون المدرك لتلك العداوة مدركا لذلك الذئب لم يلزم من كون المدرك للذئب جسمانيا ان يكون المدرك لتلك العداوة جسمانيا فعلى التقدير الاول ﴿ بحث ﴾ يجوز ان يكون المدرك لهذه المعانى هو الحس المشترك او الخيال وعلى التقدير الثانى يجوز ان يكون المدرك هو النفس فسقطت حجتهم على اثبات هذه القوة البحث الثانى انى اذا ادركت صداقة بينى وبين ولدى فلمنازع ان ينازع

لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير لن يتألف من غير منقسمات) يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعنى الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته فى هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة الى قبليته قد زالت فيه قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وانما هى التى يوجد القبل والبعد فيها معا بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هى نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هى لشئ آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل فى ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين فى النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا يتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما فى الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الآنية خفى الماهية والشيخ قد نبه على آنيته فى هذا الفصل وسيشير فى الفصل الذى يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث يتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبلية والبعدية المختصتين به فانه هو الشئ الذى يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشئ قد يكون قبل شئ آخر قبليته بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شئ آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشئ آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين دل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتمييزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا ليس ايضا

في كون ذات المدرك جزئيا وذلك لان المدرك هو الصداقة التي بيني وبين ولدي وان كانت في نفسها
ولكني لا اشعر بها الا من حيث هي كلية فانا الوقت ادرك تلك الصداقة التي بيني وبين ولدي وحدوث ذلها عقيب
تلك الصداقة التي بيني ﴿ ٢٢٥ ﴾ وبين ولدي لا نمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها

ثم برهن على ان الزمان يجري مجراهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الآنية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان ايضا مضافان لا يوجدان الا في العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو زمان من ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقررت هذه المعاني فقد ندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج كانت القبلية لواحدة قبل وجود آخر قبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه في العقل اما في القبلية وليس هو من الوجود بمخصصة زمان دون زمان لانها من اعتبارات يصح نقله في جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما ضدان فيجب ان يوجد معا وقد قيل انهما لا يوجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو تصف بالقبلية الوجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو السبق المذكور بين عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون الزمان زمان آخر فان فرق بان الزمان متقض لذاته فلذلك يلحقه القبلية والبعدية لذاته فلا حاجة له عن زمان آخر ولم يلحق القبلية والبعدية للعارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصص بعضها بالعدم دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بهيئته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجد ان معا في جزئين من الزمان من غير زمان لغيره ثم يقتضي تجويز

فهي كلية بل الموجود في الخارج امر جزئي وفي امر جزئي وهو الذئب المعين ولكن القدر الذي اعرفه منهما امر كلي كان من علم ان في هذا البيت انسانا واحدا كان ادراكه امرا كليا لا الانسان الذي في ذلك البيت يمكن ان يكون مقولا على كثيرين على سبيل البدل وان كان ذلك الانسان في نفسه جزئيا بل لو ثبت اني لا اشعر بالصداقة التي بيني وبين والدي بل اشعر بهذه الصداقة التي بيني وبين والدي لكن على هذا التقدير يكون ادراك مدرك لوهم امر جزئي وذلك مما يعد ثباته فان الصداقة امر غير مشار اليه بالحس فكيف يمكن ان يقال ان الانسان بل جميع الحيوانات لا يشعرون الا بتلك الصداقة من حيث انها تلك الصداقة وهذا موضع بحث يجب ان يتامل فيه اما قوله وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ معنى الخ في بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور فاعلم ان هذه هي القوة الذاكرة وهي خزانة الوهم الخ كلام نفيا واثباتا ما مضى في الخيال واما قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة باسم خاص فالاول منها هي اشتغاله بالحس المسمى بنطاسيا وآلتها

الروح المصبوب في مبادي ﴿ ٢٩ ﴾ عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير وثالثها الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط واعلم ان هذه الكلمات غنية عن الشرح الا قوله في الحس المشترك آلته

الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لاسيما فى مقدم الدماغ فان فيه بحثا وذلك لان الحامل لقوة الشم هو نتئ الدماغ والحامل للروح الباصره هوالزوج الثالث ومنشأ الروح الثاث هو الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره ومنفذهذه السبعة متقدم وفيه من الفك الاعلى الى اللسان والحامل للروح السابع فهو قسم من الزوج الخامس واماحس اللمس فهو يحصل فى بعض الاعضاء العليا بالاعصاب الدماغية وفى سائر الاعضاء بالاعصاب الدماغية وهذه جمله فصلها الشيخ فى القانون والشفاء وذكرها الاطباء واذا كان كذلك فقول السهوردى ان الروح الحامل للحس المشترك موضعه مقدم الدماغ بحث لانه لوكان كذلك لكان ما ادى المبصرات اليه سهلا لمابين ذلك الروحين من المجاورة فاما تأدى المطعوم والاصوات والكيفيات الملموسة من الحواس الثلثة اليه يكون مشكلا لان منشأ العصب الحامل للروح الذائق كما بينا الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره وانه نافذ فى ثقبة الحنك الى اللسان فتأدية هذا العصب هذه المذوقات الى القوة المسماة بالحس المشترك اما ان يكون الكيفية المذوقة يسير من اللسان فى منشأ العصبة الحاملة له ثم ينفصل بين تلك العصبة وينعطف الى مقدم الدماغ ويتصل بالروح الحامل للحس المشترك اويكون بالعكس من ذلك وهو ان ينتقل الروح الحامل للحس المشترك الى منشأ العصبة الثالثة ثم يدخل فيه ويسرى الى اللسان ويأخذ الطعوم التى ادركتها الذائقة اولا يتصل ولا واحد من الروحين بالآخر ومع ذلك فان القوة الذائقة يؤدى الطعم الى الحس المشترك اولا لان الروح الذائقة لو بقى حافظا للطعم الى ان يتصل بالحس المشترك فقد بقى فيه ادراكه ذلك الطعم الى وقت اتصاله بالحس المشترك فيجب ان يجد الانسان ذوق المطعوم من ذلك المنفذ وفى سطح دماغه وفى مقدم دماغه مثل ما يجده فى اللسان وهكذا القول

كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغاير هماقال وايضا ان قيل فى الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لاينافى الاشارة الاماهو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هوانه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ماحصل فى الزمان الذى حصل فيه الامس وحينئذ يعود السؤال وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه انه لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمضى زمان وذلك يقتضى ان يكون ايضا للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضى بمثل هذا البيان وقوع الزمان فى زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا فى الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لاالشئ آخر هذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا اقتران معنى التقدم باحدهما يصير متقدما واما المعية فمعية ماهو فى الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعنى معية شيئين يقعان فى زمان واحد لان الاولى يقتضى نسبة واحدة لشئ غير الزمان الى الزمان وهى متى ذلك الشئ والاخرى يقتضى نسبتين لشيئين يشتركان فى منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لايحتاج فى الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج فى الثانية اليه * اشارة * (ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذى قوة تغير حال اعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعنى بتغير ومتغير لاسيما بما يمكن فيه ان يتصل

لولم يذهب الروح الذا ئق اليه بل ذهب الروح الحامل للحس المشترك الى ذلك الموضع واحس الطعم فان الادراك الذوقى يجب ان يكون حاصلا فى تلك المواضع فعلى التقدير ين يكون الذوق حاصلا فى اكثر الدماغ و يلزم ان لايتغير حال الارواح عند خروجها عن اوعيتها وانفصالها عن اعضائها الحاملة لها والاول مكابرة والثانى خروج عن قولهم واما ان يتصل واحد من الروحين بالاخر استحال تأدى الطعوم الى الحس المشترك لان عندهم القوى الجسمانية انما تدرك بواسطة آلاتها بالمدركات وهذا الاشكال فى تأدية القوة السامعة للاصوات الى الحس المشترك وتأدية القوة اللامسة للكيفيات الملموسة الى الحس المشترك اظهر واوقع فهذا اذا جعلوا الروح الحاملة لقوة الحس المشترك فى موضع واحد فاما اذا جعلوه فى مواضع مختلفة وهى مبادى عصب الحس فالمحال ايضا يعود فان كل عصبة معينة لحس واحد فيستحيل ان يحصل فيه غير ذلك الحس بالبيان الذى سبق فثبت انه يمتنع ان يكون الروح الحاملة للحس المشترك موجودة فى مقدم الدماغ وان يكون موجودة فى مبادى اعصاب الحواس ايضا وهذا اقناعى قوى فى فساد القول بالحس المشترك واما قوله ويخدمها قوة رابعة لها ان يركب ويفصل مايليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم ويركب ايضا الصور بالمعانى ويفصلها عنها ويسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها فى الجزء الاول من التجويف الاوسط وكأنها قوة ما للعقل وبتوسط الوهم العقل فاعلم انه لما تكلم فى الحس المشترك والخيال وتكلم بعدهما فى الوهم وكانت القوة المتخيلة خادمة للوهم لاجرم عقب الكلام فى القوة الوهمية بالكلام فى القوة المتخيلة وهى قوة من شانها ان تركب المعانى الوهمية والصور الخيالية تارة وتركب الصور بالمعانى اخرى ثم ان الآمر لهذه القوة بهذا التركيب

ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا فديكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لايجتمعان) يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم الذين نبه على وجودهما فى الفصل المتقدم لايمكن ان يوجد الامع تغير حال وتغير الحال لايمكن ان يكون الالشئ يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لايوجد الافى موضوع فهذا الاتصال اذن متعين الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لادفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور فى الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لاالى اول والحركات المستقيمة لايمكن ان تتصل لاالى اول لوجوب تناهى الامتدادات ولما سيأتى فى النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعنى الحركة وهذه ماهيته وعند تبيينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لامن جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لايجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة يزيد بزيادة المسافة وينقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة يزيد بزيادة الزمان وينقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين فى الوجود والحركة يتجزى بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متأخرا بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لايجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لامن جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لايجتمعان فهذا بيان ماذكره ههنا وقد قال فى الشفا بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم مايكون منها فى المتقدم من المسافة والمتأخر مايكون منها فى المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لايوجد مع المتأخر منها

والتفصيل ان كان هو العقل سميت هذه القوة مفكرة وان كان الامر هو الوهم سميت هذه القوة متخيلة وموضع
هذه القوة التجويف الاوسط من الدماغ [illegible] وكانها قوة ما للوهم وبتوسطها العقل ثم ههنا بحثان الاول
[illegible] وتحقيقه ان هذه القوة متصرفة وسائر القوى

مدركة [illegible] لا تصدر
[illegible] الجواب عن
[illegible] فساد ذلك وضوحا
[illegible] الاول ان هذه القوة المتصرفة
اما ان يكون لها شعور بما تتصرف
فيه او لا يكون فان كان الثاني
[illegible] فان القوة الواحدة تكون مدركة
[illegible]
[illegible] لادراك
[illegible]
[illegible] تتصرف في الشيء بالتركيب
والتحليل [illegible] يكون متصور الحقيقة
شيء منه وذلك يبطل ما اعترفوا به
بان الحاكم على الشيئين لا بد وان
[illegible]
[illegible]
[illegible] هذه القوى تتصرف فيها
في هذه القوى فيكون الشيء الواحد
مدركا ومتصرفا وكذلك النفس الناطقة
مدركة للمعقولات ومتصرفة بالبدن
[illegible] ثم قالوا القوة النفسانية
منها مدركة ومنها محركة وجعل
المدركة على قسمين مدركة من ظاهر
[illegible] الظاهرة ومدركة
من باطن وجعل المتخيلة منها واذا كان
كذلك وجب عليهم الاعتراف بكون هذه
القوة مدركة وذلك يبطل قولهم
بان القوة الواحدة لا تكون مدركة
ومتصرفة البحث الثاني انهم جعلوا
المتخيلة خادمة للوهمية ولا شك
ان اطلاق لفظ الخدمة ههنا على سبيل المجاز ولا بد من تلخيص معنى هذه الخدمة ثم اقامة ❊ واعلم ❊
الدليل على تصحيحها وهذا مالم يفعلوا واما قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح
[illegible] في التجويف الاخير منها فاعلم ان معنى هذا الكلام ظاهر ولكن فيه بحث وهو ان حفظ هذه المعاني

كالوجود المتأخر والمتقدم من المسافة معا ويكون للمتقدم والمتأخر للحركة خاصية
لا يعرضها من جهة المسافة لان الحركة [illegible] من جهة مادتها المسافة ويكونان
معدودين [illegible] فان الحركة المتأخرة والمتقدم والمتأخر [illegible] يكون الحركة بها
عدد [illegible] في المسافة تقدم وتأخر [illegible]
المسافة والزمان هو هذا العدد ولما ان فاز [illegible] الحركة
اذا فصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة [illegible]
تحديد الدور [illegible] عبارته وغرضه بيان ان هذا التحديد الذي ذكره
القدماء وشرحه [illegible] (كل حادث
فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود [illegible] وجوده اصلا وليس هو
قدرة القادر عليه ولا الامكان [illegible] في المحال انه غير مقدور عليه انه
غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وانه غير ممكن
في نفسه لانه غير ممكن في نفسه بين اذا ان هذا الامكان غير كون القادر عليه
قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي
[illegible] فالحادث تتقدمه قوة وجود وموضوع) [illegible] كون
كل حادث [illegible] موضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده
[illegible] الوجود [illegible] الوجود والاول محال والثاني حق فاذن له
امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه
لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب
في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا
لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس
الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا امر [illegible] كونه مقدورا عليه وهذا الامكان
ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال
للبياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم
يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي
والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعات فاذن
الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع
بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع
بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوعا بالقياس الى الحادث
ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب

وعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم الابيض واما بالذات كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشئ بالقياس الى وجود شئ آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشئ بالقياس الى وجوده ولا يخلو ما ان يكون ذلك الشئ مما يوجد في موضوع او في مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشئ واما ان لا يكون كذلك ان يكون ذلك الشئ قائما بنفسه لا علاقة له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشئ فلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه ولكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى غيره والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشئ هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشئ لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا يوجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي يختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون موقوفا واحدا والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا

الى مدركات الوهم مغايرة لاسترجاعها بعد زوالها فانه وجب ان يستكمل فعل الى قوة على حدة وجب ان يكون القوة الحافظة غير المسترجعة وهذا شئ ذكره في الشفاء بين وعلى هذا يكون قوى الباطنة ستا وذكر في آخر الفصل لا بل من المسئلة لراده من وتشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليها عمله واما الحافظة فهي قوة خزانتها وليس هذا حكاية الفاظه وفيه ما يدل على ضطرابه في امر هذه القوى اما قوله انما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الآلات لان الفساد اذا اختص بتجويف الى آخره اعلم انه لما حكم بان لكل واحد من هذه القوى الخمسة موضعا معينا من الدماغ حاول اثبات ذلك من وجهين الاول ان القوة متى اختلت احوالها عند اختلال موضع معين من الدماغ كان ذلك دليلا على اختصاص تلك القوة بذلك الموضع الا ان هذه الحجة ضعيفة اذ على التقدير لا يكون هذه القوى جسمانية او ان كانت جسمانية لكنها لا يكون حالة في ذلك الموضع بل في موضع آخر وان اختلت افعالها عند اختلال ذلك الموضع لان ذلك الموضع كانت آلة لتلك القوة فاختلاله يكون اختلالا لآلة تلك القوة وذلك يقتضي اختلال افعالها كما ان الادراكات العقلية يختل عند اختلال الدماغ وان لم يكن القوة العاقلة حالة فيه الثاني ان حكمة الصانع اقتضت ان يكون الحس المشترك والخيال موجودين في مقدم الدماغ للمناسبة التي بينها وبين الحس الظاهر مع ان الحس الظاهر في مقدم الوجه وان يكون الوهم والحافظة في وسط الدماغ ومؤخرة لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر وان يكون المتخيلة التي هي المتولية للتركيب والتفصيل متوسطة بين النوعين حتى اذا شاءت اقبلت على الصورة الخيالية بالتخيل

والتركيب وان شائت اقبلت على المعانى التى فى الحافظة والتركيب والتخيل واذ اشائت اقبلت على تركيب الصور المعانى وأعلم ان هذا الكلام خطابى ثم انه غير مستمر ايضا لانه ليس جميع الحواس فى مقدم الرأس فليس بان يجعل الحس المشترك والخيال فى مقدم الدماغ لكون الابصار والشم فى مقدم الرأس باولى من ان يجعل فى مؤخر الرأس لان اكثر اللمس من هنالك مع ان الحيوان اكثر حاجته اليه منه الى البصر وكذلك السمع هنالك والذوق فى وسط الدماغ وبالجملة فامثال هذه الوجوه غير لايقة بالكتب البرهانية فهذا جملة الكلام فيما اورده الشيخ ولنختم هذا الفصل بحجة قوية على ان النفس هى المدركة بجميع الادراكات بجميع المدركات فنقول ان بديهة العقل حاكمة بان القاضى على الشيئين لابد وان يحضره المقضى عليها وانتم قد اعترفتم بذلك وعند هذا القول بان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم وان هذا المطعوم هو هذا الملموس والقاضى على الشيئين لابد وان يحضره المقضى عليهما فاذن لا بد من شئ واحد يكون مدركا لجميع مدركات الحواس الظاهرة ثم نقول انا انما نتخيل صورة انسان بعد ان رأيناه فاذا رأيناه مرة اخرى حكمنا بان ذلك الخيال كان هو خيال هذا المبصر والقاضى على الشيئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما فاذا لابد من شئ واحد يكون مبصرا للمرئين فيكون متخيلا له بعد غيبوبته ليتأتى منه الحكم بان هذا المتخيل هو هذا المحسوس ثم نقول انه كثيرا ان نحكم بوجود عداوة فى شخص معين وبوجود صداقة فى شخص آخر معين والحكم بثبوت العداوة الجزئية فى الشخص المعين لابد وان يكون مدركا لتلك العداوة ولذلك ❁ من ❁ المحصر فان الحكم بان فيه عداوة يستدعى العلم بذلك الشخص وبتلك العداوة ثم نقول انه يمكننا تركيب هذه الصور والمعانى بعضها مع بعض وتحليل بعضها عن بعض وضم الشئ الى الشئ موقوف على الشعور

ما اردت تحقيقه فى هذا الموضع ليزول الاشكالات التى تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشئ قبل وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف حينئذ بانه مقدور للقادر وذلك يقتضى تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثانى محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان فى نفسه اعتبار عقلى متعلق بشئ خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس بموجود فى الخارج هو امكان بل هو امكان وجود فى الخارج وتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ فى الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالفعل موجود فى الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما فى التقدم لا يقال وجود شئ فى العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة فى الذهن على انها صورة لموجود خارجى مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا يوجد فى العقل على انها صورة شئ فى الخارج بل على انها احكام موجودات فى الخارج واحكام الموجودات غير موجودة فى الخارج من حيث هى احكام بل يكون موجودة من حيث هى محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشئ ولا يجوز ان يكون حالا فى غيره لان نعت الشئ لا يكون حاصلا فى غيره فالجواب ان امكان الشئ قبل وجوده حال فى موضوعه فان معناه كون ذلك الشئ فى موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض فى موضوع وبالاعتبار الثانى يكون كاضافة المضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشئ الا فى غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود يلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما فى العقل ولا يجب

بكل واحد من الشيئين فاذن ههنا شئ واحد وهو المدرك لكل المحسوسات وهو المخيل لها بعد غيبتها وهو المدرك لما فيها من العداوة الجزئية والصداقة الجزئية وهو المتصرف في هذه الصور والمعاني بالتركيب والتحليل فثبت ان هذه الادراكات التي فرقها على قوى كثيرة هي باسرها القوة واحدة ثم نقول انه يمكننا

ان نحكم على زيد بانه انسان والحكم على شئ بشئ يستدعى تصور كل واحد منهما فاذا ههنا شئ واحد هو المدرك للانسان الكلي والانسان الجزئي وثبت ايضا ان المدرك للانسان الجزئي هو المدرك لكل هذه المدركات بكل هذه الادراكات فان قيل هذه الحجة انما يدل على ان النفس مدركة للجزئيات ونحن لا ننكر ذلك ولكن نقول ان الصورة الخيالية والمعاني الوهمية لابد وان يكون موجودة اذ هي غير موجودة في الخارج فهي موجودة في الذهن لكن يستحيل ان يكون مرتسمة في النفس لان الصور الجسمانية يستحيل انطباعها في الجوهر فاذا لابد من قوى جسمانية يرتسم فيها تلك الصور والمعاني ثم ان النفس تطالع تلك الصور والمعاني من تلك المحال الجسمانية فيكون هذه القوى الجسمانية التي اثبتناها آلات للنفس في ادراكها الجزئيات فنقول هذا باطل اما اولا فلانا قد دللنا على ان الصور الخيالية لا يمكن ان يكون منطبعة في الدماغ فان من يتخيل بحرا استحال ان ينطبع تلك الصورة العظيمة في موضع صغير من الدماغ واما ثانيا فلان هذا يقتضى كون الشعور مغايرا للانطباع فانكم لما اثبتم الشعور للنفس ولا يثبتون الانطباع لها لزمت المغايرة لكنكم لا تقولون بهذه المغايرة

من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضية الثابتين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعى لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع اومادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه مامر من الفرق بين امكانين عند تعلقهما بما في الخارج واما امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله لو قيل الشئ لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضى وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضى وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه ان الشئ لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه

تنبيه (الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا) يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التأخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشئ متأخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تأخر الشئ عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة اوالوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس

في اكثر الامور واما ثالثا فلان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان من الواجب عليكم ان يكتفوا بقوتين احديهما يكون خزانة للصور المحسوسات والاخرى خزانة للمعاني الوهمية ثم ان النفس متى طالعت باحدى الخزانتين حصل ادراك تلك المخزونات لها لكنكم تثبتون مع ذلك قوى جسمانية اخر مدركة وهي الحس المشترك

والوهم وقوة متصرفة وهي المفكرة فعلم ان ما ذكرتموه من التأويل لا يطابق مذهبكم فهذه حجة قاطعة
في بطلان ما ذكروه ... هذه المسألة مذكورة في المباحث المشرقية وفي كتاب الملخص اكثر فيما
اوردنا ... له ...

بالعلوليه و لاخران شتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك ان يكون الشئ محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشئ فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج ولا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالعلوية وهو كحركة ... القلم في حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط و المتأخر بالعلوية لا ... عن التقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه لا ان ارتفاع العلول يكون ثابتا معلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس و المتأخر بالطبع يتأخر المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر اما مع المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك متأخر بالطبع ويخص التأخر بالعلوية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات كما في هذا الكتاب فنسمي المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه انه مثل له بحركة المفتاح واليد وهو متأخر بالعلوية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر ما الشئ بحسب غيره له بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلوية وهذا التأخر اعني الذي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة او بالوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالعرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتأخره هو امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتأخره هو ذاته لا غير ... هذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود ... لان المتأخر بالعلوية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام المستعمل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله (وذلك ذاكان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فيستحق هذا الوجود

لان الآخر حصل له الوجود و وصل اليه الحصول واما لآخر فليس

... ... فهذا ... في قوى النفس ... على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان يعقل بجوهرها قوى وكمالات فمن قواها ما تحسب ... ... القوة ... المعقولات ... الامور الانسانية ... التوصل بها الى اغراض ... به من مقدمات اولية وذائعة وتجريبية واستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى ... فانها ... ... بان ... قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى ... لاكتساب الثواني اما بالفكر وهي الشجرة الزيتونة ان كانت اضعف او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك وتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضئ ثم يحصل لها بعد ... قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها ... بالفعل مشاهدة متمثلة في ... نور على نور واما القوة فان يكون لها ان ... المعقول

... متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا ﴿ يتوسد ﴾
... تسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل و الذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار) انه لما فرغ عن تعديد القوى المدركة الحيوانية شرع بعده في تعديد

قوى النفس الانسانية فانما قال على سبيل التصنيف لان الاختلاف بين القوى الحيوانية المذكورة اختلاف النوع
لان ماهية كل واحدة منهما مخالفة لماهية الاخرى واما الاختلاف بين قوى النفس الناطقة فليس اختلافا نوعيا
لان الاختلاف بين المراتب المذكورة ههنا ليس الا بحسب الاشد والانقص وذلك

بتوسط هذا بينه و بين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لاعنه وليس يصل الى ذلك الامارا على الاخر) وهو بيان التاخر بالذات بتقريره في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فاستحق المتأخر لوجود الاولة تقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس بتوسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لاعن المتاخر وليس يصل الى المتاخر من تلك العلة الامارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة و وجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ هذا الكتاب **قوله** (وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح اوثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي اوثم تحركت يدي وان كانا معافي الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا ابراد) المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بدمن افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الامارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا تثبيته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم **قوله** (ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد اولا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي) لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر

لا يقتضي الاختلاف بالماهية في الظاهر واذا عرفت ذلك فنقول النفس الناطقة لها قوتان احديهما عملية والاخرى نظرية اما العملية فهي القوة التي لها لاجل كونها مدبرة للبدن وهو المسماة بالعقل العملي وهذه القوة التي يستنبط الرأي الجزئي الذي يجب ان يفعله الانسان ليتوصل بذلك الفعل الى اعراض اختيارية وذلك الاستنباط انما يكون من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة من هذه القوى بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي واقول ان هذا الكلام تصريح بان النفس مدركة للجزئيات ومتى اعترف بذلك تعذر عليه اثبات القوى الباطنة التي ذكرها قبل هذا الفصل واما القوة النظرية فهي القوة التي يحتاج اليها ليصير جوهرها عقلا بالفعل وتلك القوة لها مراتب اربعة الاولى استعدادها لقبول الصور العقلية حال ما لا يكون الصور حاصلة مثل نفوس الاطفال وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولاني وبالمشكاة المرتبة الثانية ان تحصل لها العلوم الاولية بالفعل التي لاجلها يتمكن النفس من اكتساب العلوم النظرية وهذه المرتبة على اقسام اربعة لان استعداد الانتقال من تلك العلوم الاولية

الى العلوم النظرية اما ان يكون بحيث لا يحصل الا عند الجد والطلب وذلك هو الفكر لانه لا معنى للفكر الا ما يكون الاجماع والعزم على الانتقال من الحاضر الى المستحضر وهذا القسم هو الشجرة والزيتونة واما القسم الثاني وهو ان يحصل تلك الانتقالات من غير شوق وطلب فهذا هو الحدس ثم ان هذه الحالة قابلة للزيادة والنقصان

وكل ما كان كذلك افترض له طرفان وواسطة فالطرف الناقص من هذا الحدس هو الزيت واما الوسط
فهو العقل بالملكة وهي الزجاجة واما الطرف الاعلى فهو القوة الحدسية الشريفة البالغة وهي القوة القدسية
وهي التي يكاد زيتها يضيء * فهذه اقسام المرتبة الثانية ثم اعلم ان النفس بعد وصولها
الى هذه المرتبة الثانية يحصل لها قوة وكمال اما الكمال وهو المرتبة الثالثة من مراتب العقل النظري وهو ان يحصل له المعقول بالفعل مشاهدا متمثلا في الذهن وهو نور على نور وهذا يسمى عقلا مستفادا واما القوة وهي المرتبة الرابعة فان يكون للنفس ان يستحضر المعقول المكتسب الفروع كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان العقل بالفعل لما كان عبارة عن كون الانسان حيث يقدر على استحضار العلوم النظرية متى شاءت من غير اكتساب كان ذلك من باب الملكة والملكة لا تحصل الا بعد الفعل فان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد فعل الكتابة واما العقل المستفاد فهو عبارة عن الفعل ولما كان الفعل مقدما على الملكة لا جرم قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل وجعل العقل بالفعل آخر المراتب النظرية واما قوله والذي يخرج من الملكة الى الفعل ومن الهيولانى ايضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار فاعلم انه كلام خارج عن مقصود الفصل لان المقصود من هذا الفصل ذكر قوى النفس الانسانية والعقل الفعال ليس من القوى الانسانية
لكنه ذكره لغرضين احدهما ان العقل الفعال هو العلة لوجود النفس الانسانية ولخروجها عن الهيولانية ﴿ الى ﴾
الى الملكة ومن الملكة الى العقل التام فلاجل هذا التعلق اورده ههنا الثاني انه لما جعل هذه المراتب من النفس
تفسيرا لقوله تبارك وتعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح احتاج الى ذكر العقل الفعال ليتبين انه هو المراد بالنار

عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي لا يكون له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم بل باللاوجود ثم قال في قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم واللا وجود والا كان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات * تنبيه * (وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج

لى ان يكون من خارج ولها مدخل فى تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة حاجة النجار الى القدوم اوالمادة حاجة النجار الى الخشب اوالمعاون حاجة النشار الى نشار آخر اوالوقت حاجة الادمى الى الصيف اوالى الداعى حاجة الاكل الى الجوع اوزوال المانع حاجة الغسال الى زوال الدجن)

يريد ان ينبه على ان المعلولات لايتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع مايحتاج اليه فى عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى مالايخرج عن ذات العلة والى مايخرج والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لامع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة هتين الحركتين لايتحصل موجودة الابا حدهما وكذلك الحالة التى للنفس النباتية التى تصير بها علة لحركة غيرطبيعية والارادية والحالة التى يكون للعلل التى هى فوق هذه العلل وقوله اوغير ذلك اشارة الى القسم الثانى اعنى مايخرج عن ذات العلة وله مدخل فى تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية والوجودية يكون اماشيئا ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية اوشيئا لاينضاف اليها والاول اماشئ يتوسط بينهما وبين معلولها كالالة واماشئ لايتوسط وهواماذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعى والشئ الذى لاينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واماليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله فى الوقت حاجة الادمى الى الصيف اى حاجة متخذ الاديم وهومنسوب الى جمع الادم والاديم يجمع على ادم كافيق وافق وهوالجلد الذى لم يتم دباغته ويجمع ايضا على آدمة كرغيف وارغفة فالمنسوب اليه امادمى بفتح الالف والدال اوآدمى بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودى لجودة الصنعة لافى كون العلة علة بالفعل والداعى غيرالارادة فان الفاعل بالارادة قديكون له داع وقد لايكون فيحدث وهو فى جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن فى قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هوالباس الغيم السماء وهوضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيدعدمى والعدم لايكون جزأ من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاءالعلة بل ذكر انها

؛ قوله تعالى ولولم تمسسه نار فهذا تفسير هذا الفصل وقد بقى فيه بحث واحد وهوانه ان عنى بالقوة العملية استعداد النفس لتدبير البدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهيولانى هوالاستعداد عند عدم المستعد له وبالعقل بالملكة حصول العلوم الاولية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامى واقعة عليها بحسب مالها من هذه الآفات والاحوال وان كان المراد به ان جوهر النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها استعد لقبول العلوم فذلك ممنوع ولا بد لمدعى هذه القوة من الدلالة عليها ❊ المسئلة الخامسة ❊ فى الفرق بين الحدس والفكر فصل واحد (لعلك تشتهى الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهى حركة ما للنفس فى المعانى مستعينة بالتخيل فى اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط وما يجرى مجراه مما يصار به الى علم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون فى الباطن وما يجرى مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فان يتمثل الحد الاوسط فى الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ماهو وسط له اوفى حكمه) ❊ التفسير ❊ لما ذكر فى الفصل الذى قبل هذا الفصل ان الانتقال من البديهيات الى النظريات قد يكون بالفكر وقد يكون بالحدس اراد فى هذا الفصل ان يحقق الفرق بين الامرين ليستقيم تقسيمه واعلم ان الحدس والفكر يشتركان فى امر ويفترقان فى امر آخر فالذى يشتركان فيه فهو ان كل واحد منهما حركة يعرض للذهن من الحد الاوسط الى المطلوب واما الذى يفترقان فهو ان فى الفكر بوضع المطلوب اولا ثم يطلب الحد الاوسط الذى ينتجه ثانيا فربما يجده الطالب فحينئذ ينتقل منه الى المطلوب وربما لايجده وحينئذ يثبت فكره واما فى الحدس الحد الاوسط فى الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب وقد يكون ذلك بغير شوق منه الى تحصيل

ذكر الوسط فحينئذ يكون الشعور بالوسط متقدما على الشعور بالمطلوب وقد يكون لاجل شوق منه الى تحصيله فيكون الشعور بالوسط متأخرا عن الشعور بالمطلوب الا ان حصول الوسط فى الذهن لا يتأخر عن حصول الشوق الا قليلا الى تحصيله وفى الفكر يتأخر كثيرا * المسئلة السادسة * فى اثبات ﴿ ٢٣٦ ﴾ القوة القدسية اربعة فصول

اشارة (ولعلك تشتهى زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع السبب تعلم ان للحدس وجودا وللناس فيه مراتب وفى الفكر فمنهم غبى لا يعود عليه الفكر بزيادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة فى المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة فى الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم فايقن ان الجانب الذى يلى الزيادة يمكن انتهاؤه الى غنى فى اكثر احواله عن التعلم والفكر) * التفسير * لما بين الفرق بين الفكر والحدس وكان قد ذكر ان الانتقال الحدسى قد يكون بالغا شريفا والنفس لها ذلك وهى المسماة بالقوة القدسية اراد الآن ان يحتج على اثبات هذه القوة القدسية فانه ليس كل ما صح اعتباره بحسب التقسيم العقلى وجب ان يكون موجودا والاستدلال عليه تارة بالانى والاخرى باللمى والذى ذكره فى هذا الفصل حجة انية عليه فقال القوة القدسية نوع من انواع الحدس فلابد من اثبات الحدس ثم ان العلم بوجود الحدس ضرورى بعد الاختبار فان كل من له ادنى زكاء اذا جرب نفسه فلا شك انه قد يتفق له ان يقع فى ذهنه شعور شئ من غير تقدم طلب منه لتحصيل ذلك الشعور واما اسباب الحدس القوى المسمى بالقوة القدسية فلانا نعلم ﴿ ههنا ﴾ ان الناس فى الفكر مراتب فمنهم الغبى الذى لا يفيده الفكر علما بالمجهول اصلا ومنهم من له فطانة قليلة ومنهم من هو اقوى من ذلك ويكون بحيث ان يتفق له الحدس وكما انا نرى فى جانب النقصان ينتهى الامر الى من لا حدس له

عما له مدخل فى تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعه من التأثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمى ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شئ وهو من حيث هو كذلك امر ثابت فى العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم علة العلة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزأ من المفهوم من علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا فى العقل قوله (وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التى هى بها علة بالفعل سواء كان ذاتها موجودا لا على تلك الحالة او لم يكن موجودا اصلا) لما ذكر الامور التى يتم بها علية العلة وهى ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شئ من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة فى العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله (فاذا لم يكن شئ معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما) اى فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف على شئ لم يوجد واى الامرين فرض ابدا او وقتا ما دون وقت كان ما بازائه بمثله قوله (واذا جاز ان يكون شئ متشابه الحال فى كل شئ وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة فى الاسماء بعد ظهور المعنى) اى اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهى متشابهة الحال فى كل شئ لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبنى على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر

فوجب ان يعتمد فى جانب الزيادة انه يمكن الانتهاء الى غنى فى اكثر احواله عن التعلم والتفكر واعلم ان هذه الحجة يمكن ايرادها على وجهين احدهما ان يقال الحدس قابل للزيادة والنقصان فكما جاز الانتهاء فى طرف النقصان الى عديم الحدس جاز الانتهاء فى طرف الزيادة الى عظيم الحدس وثانيهما ان نسبة الحدس بالفكر ونقول لما وجب فى الفكر الذى له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل وجب فى الحدس الذى له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل والحجة على الوجهين ضعيفة لانها من التمثيلات والمعتمد فى اثبات القوة القدسية ان نقول لاشك ان التصديقات النظرية ينتهى الى التصديقات البديهية والتصديقات البديهية متوقفة على تصورات اجزائها فالعلم بان الجزء اعظم من الكل متوقف على تصور الجزء والكل والاعظم ولاشك ان النفس الانسانية قابلة لهذه التصورات ثم ان التصديقات البديهية لما لم يتوقف على تعليم معلم فلان لا يتوقف مفردات تلك التصورات على تعليم معلم كان اولى ثم ان التصديقات البديهية وهى التى يكون تصور اجزائها كافيا فى الجزم بذلك التصديق فاذن النفس الانسانية يمكنها ان ينتبه من عند نفسها لهذه القضايا الاولية غير متعايدة بل هى ممكنة الاجتماع وهى بحال متى اجتمعت يلزم من اجتماعها حصول العلم النظرى لامحالة فاذا كانت النفس وحدها ممكنة الاتصاف بمجموع القضايا التى يلزم من اجتماعها حصول العلم النظرى لامحالة كانت ايضا ممكنة الاتصاف بذلك العلم النظرى من غير تعليم معلم ثم ان العلوم النظرية عند تركبها يلزمها علوم آخر نظرية فاذن مقتضى ماذكرناه ان يحصل لجميع النفوس البشرية جميع العلوم النظرية من غير طلب لتحصيلها على اسرع الوجوه ولامعنى للحدس الا ذلك الا ان اشتغال النفس بتدبير البدن ومعارضة الخيال معارضة لذلك وثبت ان مقتضى الفطرية الاصلية هو الحدس القوى وان الحاجة الى الفكر

ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد و تماعبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التى يكون لبعض المتغيرات الى بعض فى امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التى يكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التى يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اومأ الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة فى وضع الاسامى بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث * تنبيه * (الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان) هذ تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور **قوله** (وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط) وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل مالم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما استعملهما فى صدر النمط **قوله** (والابداع اعلى مرتبة من التكوين والاحداث) التكوين هو ان يكون من الشئ وجود مادى والاحداث هو ان يكون من الشئ وجود زمانى وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لايمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لايمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى مرتبة منهما وليس فى هذا البيان موضع خطائه كما ذهب اليه الفاضل الشارح * تنبيه واشارة * (كل شئ لم يكن ثم كان فبين فى العقل الاول ان ترجح احد طرفى امكانه صار اولى بشئ وبسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفرغ الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشئ اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو فى حد الامكان عنه اذ لاوجه للامتناع عنه فيعود الحال فى طلب سبب الترجيح جذعا فلا يقف

لاجل العوارض ولهذا قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على فطرة الاسلام * اشارة * (فان اشتهيت ان تزداد فى الاستبصار فاعلم انك ستبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة شئ غير جسم ولا فى جسم وان المرتسم بالصورة التى قبلها فى جسم او جسم وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها وان الصورة اذا كانت حاصلة فى القوة لم تغب عنها القوة ارأيت ان القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك تمثيلها فيها فيجب اذا ان تكون الصورة الغائبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا اما فى القوة الوهمية التى فى الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثانى ان يزول عنها ويحفظ فى قوة اخرى هى كالخزانة لها وفى الوجه الاول لايعود الوهم الا بتجشم كسب جديد وفى الوجه الثانى قد يعود ويلوح له من مطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن فى الصور الخيالية المستحفظة فى قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها مثلا فى عضو او فى قوة عضو والذهول عنها لقوة فى عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزى ولعله لايجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول انما نحن نجد فى المعقولات نظيرها بين الحالين اعنى فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسمانى ولا منقسم فليس فيه شئ كالمتصرف وشئ كالخزانة ولا يصلح ان يكون هى كالمتصرف وشئ من الجسم وقوة كالخزانة لان المعقولات لاترتسم فى جسم فبقى ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات اذ هو جوهر عقلى بالفعل اذا ﴿ اى ﴾ وقع بين نفوسنا ومنه اتصال ما ارتسم منه فيه الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة واذا اعرضت النفس عنه الى مايلى العالم الجسدانى او الى صورة اخرى انمحى المتمثل كأن اولا كان المرآة

فالحق انه يجب عنه) الممكن لابد وان يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر فى ترجيح احد طرفى وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولى وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفرغ الى ضروب من البيان كما يفرغ الى التمثيل بكفتى الميزان المتساويتين اللتين لايمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شئ آخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجرى مجراه ويذكر فى هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لايكون بل يكون ممكنا اذ لاوجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه وان كان ممكنا عاد الكلام فى طلب سبب ترجحه جديدا اى جديدا او حديثا ولايقف بل يؤدى الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لايكون مافرض سببا سببا وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة مالم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة ابدا انها كانت راجحة فى عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولى وهو احتياج الممكن فى وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب فى سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب * تنبيه * (مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ا غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذ كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتى المفهوم مختلفتى الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهى الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة) يريد بيان ان الواحد الحقيقى لايوجب من حيث هو واحد الاشياء واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشئ بحيث يجب عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب

التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس اوالى شئ آخر من امور الـ...

انما يكون ايضا اذا اكتسب ملكة الاتصال) * التفسير * لمابين ان الانسان قد يحصل له علوم من غ...

تعليم معلم ولا ارشاد مرشد ومن غير شوق منه الى تحصيل تلك العلوم ثم لا شك ان لتلك العلوم سببا مؤثرا

فيه فان الممكن لا يوجد الا بسبب احتاج الى بيان السبب المحدث لتلك العلوم وهو جوهر مفارق عن الجسم والجسمانيات وبالجملة فهذا الفصل يشتمل على الوجه اللمي للقوة القدسية ومايشبهها واعلم ان الكلام في اثبات هذا المطلوب مبنى على مقدمات اولها ان الشئ الذي منا يحل فيه العلوم العقلية ليس بجسم ولا جسماني وانما يحتاج الى هذه المقدمة حتى يتبين امتناع وجود خزانة تحفظ فيها الصور المنمحية عن العقل وثانيها ان الادراكات الخمسة الباطنة حاصلة لقوى جسمانية وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى يمكن اثبات خزانة يحفظ الصور المنمحية فيها وثالثها ان شعور القوة بما يدركه هو نفس ارتسام ذلك المشعور به واحتج على ذلك بقوله ارايت لوغابت القوة عن تلك الصورة ثم عاودتها او التفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها ولقايل ان يقول انا لا نم ذلك ولا يكفي في ابطاله مجرد الاستفهام على سبيل الانكار لاسيما وقد مضت الادلة القاهرة على اثبات ذلك وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى تبين ان النفس متى كانت غافلة عن الصور المعقولة فان تلك الصور لا يمكن ان يكون موجودة فيها اذ لا معنى لتعقلها الا نفس حصولها فيها

فيستحيل غفلتها عنها عند حصولها فيها ورابعها ان القوى المدركة الباطنة لها خزانة للحفظ فيها مايغيب عنها فان الحس المشترك خزانته الخيال والوهم خزانته الحافظة ثم ان مايزول عن الحس والوهم من الصور والامور فقد يكون ذلك لان تلك الصور تحفظ في خزانة الحس والوهم وقد لا يكون كذلك فان كان الاول صارت

اى علته لاحدهما غير علته للاخر وتغاير المفهوم مما يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان اوشئ موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف وهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشئ الواحد ومن لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ زيادة او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته اومن لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية استلزام ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم منه ان يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والافعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب اما في ماهيته ذلك الشئ اولانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشئ المنقسم الى اجزائه اوجزئياته فاذن كل مايلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما الوجود اولما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشئ ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولاشك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه لا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب عنه ان سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ وقبول الشئ للشئ امور لا يتحقق عند وجود شئ وحده لاغير فانها لا يلزم الشئ الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة

تلك الامور لا بحثة حاضرة عند اقبال القوتين المدركتين اعني الحس المشترك والوهم الا بتجشم كسب
جديد ولقائل ان يقول انا قد اعترضنا على هذه الاصول فيما مضى ولكنا نقول الان انها بتقدير الصحة مناقضة للمقدمة
الثالثة لان المعاني الوهمية حين ما يكون محفظة في الخزانة اذا لم يكن مشعورا بها وحين مايكون
في القوة الوهمية يكون مشعورا بها
وكذا الصور المحسوسة حين
مايكون محفظة في الخيال اذا لم يكن
مشعورا بها وحين مايكون في الحس
المشترك مشعورا بها فلولا ان الشعور
بالشيء مغاير لمجرد حصول ذلك
الشكل له والا لكانت الخزانة شاعرة
بتلك المعاني لانها حاصلة فيها لكن
الشعور ليس عبارة عن حصول
المشعور به للشيء مطلقا بل للقوة
الشاعرة والخزانة ليس لها قوة
شعور فنقول ان هذا الشعور ان كان
هو مجرد الحصول كان الشاعر ماله
الحصول وحينئذ يعود الالزام وان كان
غيره فقد توجه الكلام واذا ثبت
ان الشعور مغاير الحصول بطلت
المقدمة الثالثة وثبت انه لا يلزم
من حصول هذه الصور في النفس
كانها شاعرة بها فاذن لا يلزم من عدم
شعور النفس بها عدم حصولها
في النفس وحاصلها ان خزانة القوة
يجب ان يكون مغايرة للقوة وهذه
المغايرة لا تحصل الا اذا كانت القوة
موجودة في جسم وخزانتها تكون
موجودة في جسم آخر ولما كان الحس
المشترك والوهم قوتين جسمانيتين
صح ان يكون لهما خزانتان مغايرتان
لهما واما النفس الناطقة لما لم يكن
جسمانية استحال ان يكون لها قوة
تكون خزانة لها فان قيل لم لا يجوز
ان يكون للنفس قوتان احدهما ان يكون مدركة والاخر يكون خزانة لها كما ان لها قوتين
عملية ونظرية فنقول القوة التي هي خزانة النفس اما ان تكون موجودة فيها او مباينة عنها فان كانت موجودة فيها كانت
الصور الموجودة في تلك القوة موجودة للنفس فيعود المحال وان لم يكن موجودة في النفس كان شيئا مباينا عن النفس

ليس بمحل وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه بتقدمانه
ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت
موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول
فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل
فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث
يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي
في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات
الى مبدء واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر
عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يقع على معنيين احدهما امر اضافي
يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون
العلة بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على
الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول
واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها
وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة
اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا
ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر ﴿اوهام وتنبيهات﴾ (قال قوم ان هذا
الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل لك
في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى
لا احب الافلين فان الهوى في حظيرة الامكان افول وقال آخرون
بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته
غير معلولين لكن صنعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت
خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء
وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم) يريد بيان مذاهب
الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه
على ما هو الحق عنده منها اول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي
هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد والقائلون
بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانه هذه الموجودات المحسوسة
والى قائلين بانه غير ذلك والفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب
باشكالها وهيأتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن
﴿ الحادث ﴾

ويجب ان لايكون جسمانيا ولاجسمانيا لان محل الصور العقلية هكذا يجب ان يكون وذلك هو الذى ناطقة واذا ثبت هذه المقدمات فنقول كما ان زوال المعانى الوهمية قد يكون بحيث لايحتاج فى استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد يحتاج فيه الى ذلك كذلك زوال صور العقلية عن العقل قد يكون بحيث يحتاج فى استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد لايكون كذلك وقد ذكرنا ان عدم الحاجة الى تجشم كسب جديد فى المعانى الوهمية لان تلك المعانى كانت محفوظة فى قوة هى خزانة الوهم وذكرنا انه يمتنع ان يكون للنفس الناطقة خزانة وذكرنا ايضا ان تلك الصور العقلية يمتنع ان يكون باقية فى النفس عند غفلة النفس عنها فلم يبق الا ان ههنا موجودا خارجا عن جوهرها تكون الصور العقلية موجودة فيه فاذا حصل بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم من ذلك الجوهر فى نفوسنا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد واذا اعرضت عنه النفس الى شئ آخر اما الى البدن واما الى صورة اخرى زالت الصورة ثمة اولا ومثال النفس المرآة المخيلة فانه متى حوذى بها شئ آخر زالت الصورة الاولى واذا عرفت ذلك فنقول الشئ الذى منه فيض على نفوسنا هذه الصور العقلية هو العقل الفعال فهذا حاصل الكلام فى هذا الفصل ولنحرر هذه الحجة على طريق التقسيم فنقول انا اذا علمنا شيئا فقد حصلت فينا فاذا غبنا عن ذلك المعلوم استحال ان يكون حقيقته باقية فينا اذ لا معنى للعلم الاحصول تلك الصور فى النفس فمتى كانت تلك الصورة باقية فى النفس استحال ان لايكون النفس شاعرة بها ثم ان تلك الصور اما ان يكون محفظة فى قوة اخرى وهى خزانة لا نفسنا وانه محال لان تلك الخزانة ان كانت موجودة فى انفسنا كانت الصور الموجودة فيها موجودة فى انفسنا فيعود المحال وان لم يكن موجودا فى نفوسنا فهو موجود مباين عن نفوسنا ويجب ان يكون بحيث يفيض عنه هذه الصور

الحادث فى العالم هو الحركات والتركيبات ومايتبعها لاغير والشيخ ردعليهم بتذكر مامر من شرط واجب الوجود هوانه واحد غير محتاج فى قوامه الى شئ وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولابحسب المعنى والقوام ولابحسب الكمية الى اجزاء ولاالى جزئيات ولاالى ماهية ووجود وان جميع ماهو موصوف بشئ من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادى بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لااحب الافلين فى قصة ابراهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ماواما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هى اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء اونار اوهواء اوغير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها اما واجبة واحدة اوفوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء اوبالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادى خمسة هيولى وزمان وخلا ونفس واله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين خير وشر ويعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان على ان واجب الوجود واحد قوله (ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشئ منه ثم ابتدا واراد وجود شئ عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شئ فى الماضى لانهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لانهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة فى الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها فى حكم ذلك وكيف يمكن

على نفوسنا عند اتصال نفوسنا به وذلك الشئ يجب ان يكون عقلا بالفعل وهو العقل الفعال واذا عرفت ذلك فنقول اصل الحجة يرجع الى ان الانسان يصير عالما بعد مالم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل واذا كان كذلك فنقول انه لاحاجة في تقرير هذه الحجة الى شئ من المقدمات المذكورة لان محل تلك العلوم سواء كان جسما او جسمانيا فانه لا يختلف به الغرض وكيف كان فانه قد صار عالما بعد ان لم يكن وذلك لا بد له من سبب فهذا ظاهر لاشك فيه انما الشان في قوله ان ذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل فلم قال ذلك وباى برهان ذهب اليه وغاية ما يمكن ان يقال في تقريره ان السبب المعطى لهذه العلوم يجب ان يكون عنده هذه العلوم وكل من عنده هذه العلوم فانه يجب ان يكون مجردا وهاتان المقدمتان لابد لهما من البرهان فانه ليس كل من اثر في شئ وجب ان يكون ذلك الاثر حاصلا له فان العقل الفعال عندهم هو العلة لحدوث كل الحوادث في عالمنا هذا من الالوان والصور والمقادير والاشكال فانه يجب ان يكون موصوفا بكل الالوان وبكل المقادير وبكل الاشكال فثبت انه لا يلزم من كون الشئ مؤثرا في الشئ ان يكون موصوفا بمثل ذلك الاثر فاذن لا يجب ان يكون سبب حدوث العلم فينا عالما واما المقدمة الثانية فلانا وان سلمنا ان السبب المعطى للعلم يجب ان يكون عالما لكن لم قلتم ان ذلك العالم يجب ان يكون جوهرا عقليا ولم لا يجوزان يكون مبدأ حدوث هذه الصور جوهرا نفسانيا اعنى ان ذلك الجوهر وان لم يكن جسما ولا حالا في الجسم الا انه يكون متعلقا بالاجسام فان مثل هذا الجوهر لاشك انه قد يكون عاقلا فيجوز ان يكون سبب حدوث ❊ و ❊ هذه العلوم في النفس نفس العلم او نفس انسان آخر وشئ من النفوس الفلكية وعلى هذه التقديرات لا يجب ان يكون ههنا جوهر عقلي محض مجرد من كل الوجوه ويكون هذا السبب لحدوث هذه العلوم فينا فظهر ان المقدمات

ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الابعد مالانهاية له فيكون موقوفة على مالا نهاية له فينقطع اليها مالا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد مالا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن لم وهو لاهؤلاء) لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ماعداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى ان بعض ماعداه غير مسبوق بالعدم لاسبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشئ ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك لزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شئ يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية منحصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك وهنا امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء مالانهاية له من الحوادث السابقة والامور المرتبة غير المتناهية يمتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها مالا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث ومالا يتناهي يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد مالا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذى حدث فيه دون سائر الاوقات التى يمكن فرضها مما لايتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت المخصص بالوقت المعين اما الذات ذلك الوقت او الفاعل او لشئ غيرهما والى قائل بنفي المخصص

المذكورة في هذا الفصل غير نافعة في المطلوب وان المقدمات النافعة غير مذكورة وههنا بحث آخر وهو ان ما ذكره لو صح لما افترق الحال فيه بين النفس الناطقة و بين الوهم فان المعاني التي تدركها الوهم اذا صارت مخزونة فانا لانعني بذلك ان تلك الامور التي كانت موجودة في القوة الوهمية انتقلت بعينها الى الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل نعني به انه يحدث مثل تلك الصور في الخزانة ثم اذا طالعها الوهم فانا لانقول ان تلك الصور الحالة في الخزانة انتقلت بعينها الى الوهم فانه محال بل نعني به انه يحدث مثلها في الوهم واذا كان كذلك فالوهم اذا ادرك معنى ثم انه يغيب عنه ثم يعود الى مطالعته فانه لابد ههنا من شئ مباين يكون علة لحدوث تلك المعاني الوهمية ويكون حدوث تلك المعاني في الوهم من ذلك المباين انما يكون لاتصاله من الوهم بذلك المباين واعني بالاتصال استعدادا تاما يحدث فيه لسبب من الاسباب الخارجية لاجله يحدث من ذلك المباين تلك الصورة فيه فثبت انه لافرق بين العقل والوهم في هذا المعنى من هذا الوجه وان كان بينهما فرق من وجوه اخرى واعلم ان السبيل الى اثبات العقل الفعال ان يقال ان هذه العلوم لما حدثت فلابد لها من سبب وذلك السبب يجب ان لايكون جسما ولا جسمانيا لما سيأتي ان الجسم او الجسماني لايمكن ان يكون موجودا واذا كان قديما بذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته ولغيره بالطرق المذكورة في هذه المسئلة ثم ان ذلك الشئ ليس هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فلابد من شئ آخر فهذا هو الطريق الى اثبات هذا المطلوب وان كان في كل واحد من مقدماته بحث طويل

* اشارة * (هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاء بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل) * التفسير *.

وبالحقيقة لافرق بين نافي التخصص وبين مثبته لسبب الفاعل وحده لاغير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهؤلاء انما يقولون بتخصصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لاوقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي وهو المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لايتعلق بوقت ولا بشئ آخر غير الفاعل وهو لايسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساويين النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله ولا يسأل عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء * قوله * (وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية وانه لن يتميز في العدم الصريح حال الاولى فيهما به ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا و حال بخلافها) لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لايجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لايتوقف وجودها على شئ غير ذاته ككونه قادرا وعالما وفاعلا وبقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا واخرا وظاهرا وباطنا وهي لايكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر

لما بين ان صيرورة النفس عالمة بالاشياء بعد مالم يكن كذلك لاجل اتصالها بالعقل الفعال وهذا الاتصال ايضا امر حادث ولابد له من علة لاجرم تكلم ههنا في علة ذلك الاتصال ثم قد علمت ان المراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما لقبول تلك العلوم وهذا الاستعداد له علة قابلية وهي العقل الهيولاني وعلة كاسبة وهي العقل بالملكة والمعنى بكونها كاسبة ان حدوث ذلك الاستعداد في جوهر النفس لاجل حصول تلك العلوم البديهية فيه واما كمال الاستعداد فانها يحصل للنفس اذا صارت بحيث متى شاءت استحضار تلك العلوم فانها تحضر وكونها كذلك انما يكون بملكة متمكنة من جوهرها وهي المسماة بالعقل بالفعل * اشارة * (كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينها تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي) * التفسير * لما ذكر ان العقل بالملكة قوة كاسبة لذلك الاتصال اراد ان يبين كيفية كونها كاسبة وبيان ذلك ان للنفس تصرفات في الصور المخزونة في الخيال وفي المعاني المخزونة في الذاكرة ولكن ذلك التصرف ليس لها ابتداء فان النفس لا تدرك الجزئيات فكيف تتصرف فيها بل تصرفها في تلك الصور والمعاني انما يكون باستخدام القوة الوهمية وبواسطة ذلك يستخدم القوة المفكرة واذا عرفت ذلك فنقول ان تصرف النفس في الصور والمعاني الجزئيتين على هذا الوجه يكون سببا لان تصير النفس مستعدة لقبول الصور العقلية عن الجوهر المفارق وانما قلنا ان ذلك التصرف سبب لحدوث هذا الاستعداد لان بين ذلك التصرف وبين ذلك

بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان عدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لاصدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين يكون ببعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية **قوله** (ولا يجوز ان يسنح ارادة متجددة الا لداع ولا ان يسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح ارادة الحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يعهد له انتجدد فتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال مالم يتجدد له شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد سواء جعلت التجدد لامر تيسر او لامر زال مثلا كحسن من الفعل وقتاما تيسر او وقت معين او غير ذلك مما عد او كقبح كان يكون له او كان قد زال او عايق او غير ذلك كان فزال) لمكان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شئ بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لابد وان يتبع امرا متجددا يقتضي اثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاطلاق على فعل يكون مبداه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شئ من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشئ المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشئ في تجدده وكذلك يحتاج ذلك الشئ الى تجدد امر آخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئا بل شيئ

الاستعداد مناسبة مخصوصة والدليل على تلك المناسبة انا نجد هذه المناسبة من انفسنا فانا نجد من انفسنا انا متى
تفكرنا حصل لنا عقيب التفكر العلوم فدل ذلك على ان تصرف النفس فى تلك الجزئيات استخدام المفكرة سببا
لان يحدث لهـا ذلك الاستعداد ﴿ ٢٤٥ ﴾ واعلم ان تخصيص قبول النفس بصورة عقلية بدون اخرى

تارة يكون لاجل ان التصرف فى هذه الجزئيات يفيد ذلك التخصيص وتارة يكون لاجل ان التصرف فى المعانى العقلية يفيد ذلك التخصيص ولقائل ان يقول ان الذى ذكرتموه من حصول صورة مجردة فى الذهن فقد سبق الكلام عليه والذى ذكرتموه من ان تلك الصورة تفيض من جوهر مفارق فقد سبق الكلام عليه ايضا ولكن ههنا بحث ثالث وهو فيما ذكرتموه من ان تصرف النفس فى الصور والمعانى الجزئيتين يكون سببا لان تستعد النفس لقبول صورة عقلية فان لقائل ان يقول النفس ان كانت مدركة لتلك الصور الجزئية والمعانى الجزئية فبطل القول بالقوى فبطل القول بالاستخدام الذى ذكرتموه وان لم يكن مدركة لهـا استحال تصرفها فيها لان من لا يعلم الشئ استحال ان يتصرف فيه لا يقال النفس تعلم علما كليا ان لهـا بدنا وان فى ذلك البدن قوة مدركة للصور الجزئية وقوى اخرى مدركة للمعانى الجزئية ثم ان النفس تريد ان تتصرف فى القوة المفكرة التى لا يعلمها الا على وجه كلى فى تلك الصور والمعانى التى لا يعلمها الا على وجه كلى فيلزم من تلك الارادة الكلية تصرف جزئى للقوة المفكرة فى تلك الصور الجزئية

والمعانى الجزئية لانا نقول لما علمت ان فى البدن الذى لها قوة مدركة للجزئيات فاما ان تعلم ماهية كل واحدة
من تلك الجزئيات التى ادركتها تلك القوة اولا يعلم فان علمت تلك الماهيات فالنفس عالمة قبل استخدام الوهم
بتلك الماهيات الكلية ثم ان تصرف النفس فى تلك الماهيات الكلية يكفيها فى اكتساب العلم النظرى وان لم يكن

وهو القول بحوادث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زايدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضى اما لاصدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره فى جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ غير الفعل اصلا مع قولهم اما بكون بعض الاوقات اصلح للصدور اما بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ وابطال القول بان لا يتجدد شئ اشار الى هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر تيسر كحسن من الفعل وقتا ما تيسر يعنى القول بصلوح بعض الاوقات اومعين يعنى صيرورة الفعل متأتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم اوجعلته لامر زال كعجز كان فزال عند الوقت الصالح اوامتناع كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شئ ما وقد ابطلناه قوله (قالوا فان كان الداعى الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعى ضعيف وقد انكشف لذوى الانصاف ضعفه على انه قائم فى كل حال ليس فى حال اولى بايجاب السبق منه فى حال واما كون المعلول ممكن الوجود فى نفسه واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه) ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل فى نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعى لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل فى كل حال سواء حدث الفعل فى الوقت الذى حدث او فى وقت آخر حدث قبله او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعى لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل فى نفسه يمتنع ان يكون

عالمة بماهيات مدركات الوهم والحس فكيف يمكنها استعمال القوة المفكرة في تركيب بعض الجزئيات دون البعض وبالجملة فالنفس انما تستخدم القوة المفكرة في التصرف في امور مخصوصة لافي التصرف المطلق لانه اذا كان في الخيال والذاكرة زيادات كثيرة فلولم يعين النفس بعض تلك الاشياء لم يجب

ان يكون تصرف المفكرة مطابقا لغرض النفس ومطلوبها واذا عينت النفس بعضها فهي لامحالة عالمة بماهيات تلك الاشياء التي امرت الفكر بان يتصرف فيها واذا كانت عالمة بماهيات تلك الاشياء وعلمها بها يكفيها في اكتساب المطلوب فعلى هذا التقدير يستحيل انتفاع النفس بالقوة المفكرة واعلم ان هذه الاشكالات انما لزمت لان الشيخ فرق الافعال على القوى مع انه لابد من حاكم واحد في كل هذه الافعال وان الحاكم على الامور يجب ان يكون عالما بها فاما من جعل كل هذه الادراكات للنفس فقد تخلص من هذه الكلمات

﴿ المسئلة السابعة ﴾ (في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا بجسماني) وفيها ثلث فصول * اشارة * (ان اشتهيت الان ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع انك تعلم ان الشئ غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشئ المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم وفي المعقولات معان غير منقسمة لامحالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مباد لها غير متناهية ومع ذلك فانه لابد في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد ﴿ منها ﴾ فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم) * التفسير * انه لما بين اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانيا احتاج الى اثباته بالبرهان

غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده وبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطا فيها قوله (واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد) اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود وقوله (قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الاشياء بعد شئ وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيها اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم) اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي ينقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته تعالى مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيه ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية وقوله (واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شئ منها الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخر كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاجزاء اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفة لاسيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد

فذكرها هنا برهانا واحدا يصح منه ما بناه عليه ثم ذكر سائر البراهين على ذلك في مسئلة النفس لان ايراد مسئلة النفس في النمط المترجم بالتجريد اولى من ايرادها في هذا النمط واذا عرفت ذلك فنقول الشئ الذي لايكون منقسما قد يقارنه امور كثيرة ولا يلزم من مقارنته له صيرورتها منقسما ولكن بشرط ان لايكون تلك الامور الكثيرة متميزة في الوضع اما اذا كانت تلك الامور متميزة في الوضع مثل اجزاء البلقة فان السواد متميز في الوضع والاشارة من البياض فمثل هذه الكثرة يستحيل ان يكون مقارنة لشئ لايقبل الانقسام او يقارنها شئ لايقبل الانقسام واعلم ان الشيخ لم يصحح هذه الدعوى بالحجة ولا بد منها فنقول الشئ المنقسم في الوضع لو كان به شئ غير منقسم لايخلو اما ان يوجد في اجزاء ذلك المنقسم شئ من غير المنقسم اولا يوجد وان لم يوجد كان جميع اجزائه خالية عن ذلك المقارن فلا يكون المقارن بمقارن هذا خلف وان وجد في تلك الاجزاء شئ من ذلك المقارن فلا يخلو اما ان يوجد المقارن بتمامه في كل واحد واحد من تلك الاجزاء او يكون الموجود منه في كل جزء غير ما وجد في الجزء الآخر والاول باطل اما اولا فلانه يلزم ان يكون ذلك الشئ حاصلا في ذلك المنقسم لامرة واحدة بل مرارا غير متناهية لان ذلك المنقسم قابل للانقسام الى اجزاء غير متناهية واما ثانيا فلان ذلك المقارن لما استحال كونه مقارنا لكل ذلك المنقسم بل لايمكن الا ان يكون مقارنا لكل واحد من اجزاء ذلك المنقسم ثم ان كل واحد من اجزاء ذلك المنقسم ايضا منقسم فهو اذا غير موجود في شئ من اجزاء المنقسم والثاني ايضا باطل لانه اذا كان الموجود من كل واحد من الاجزاء غير ما وجد في الآخر لم يكن الشئ الواحد حاصلا في المنقسم بل اما اشياء كثيرة او اجزاء شئ واحد وعلى التقديرين يخرج منه ان الشئ الواحد لايقارنه شئ منقسم في الوضع وهذه الحجة على ظهورها منقوضة بالنقطة فانها غير منقسمة فهي ان كانت

منها في وقت آخر لايمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو النفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان تغير لفظها تغيرا لايتغير به المعنى) اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليوم على انقضاء ما لانهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شئ من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لانهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لانهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحد ففي جميع هذه الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لايوجد الا بعد انقضاء ما لانهاية له فهذا هو المتنازع **قوله** (قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها) التعبير لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان واجب الوجود لايختلف نسبة الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لاواسطة بينها وبين المبدء الاول اذ لا واسطة غريبة بينها وما يلزم لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شئ آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه لغير يعني الحوادث اليومية **قوله** (فهذه من المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا) مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لايرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تعلقا بمسئلة التوحيد

﴿ النمط السادس ﴾

(* في الغايات ومباديها وفي الترتيب *) قال الفاضل الشارح غاية الشئ ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر

المطلوب عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود واما قدم الاول لانه تمام لماقبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان البارى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عذر القائلين بالحدوث الذى عليه تعويلهم هو قولهم ان البارى تعالى اراد فى الازل خلق العالم فى وقت معينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثانى هو ان كون حركات الافلاك سوقية تسبيهية الذى به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوتها ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هى مستكملة بها والعالى لايكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدء اول فى النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدئية فذكر ذلك فى النمط الذى يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدء بالاشارة الى احكامها الكلية وهى ان اى الفاعلين لايكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثانى فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هى مبادى لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام فى اثبات تلك الموجودات ثم فى ترتيب الوجود النازل من المبدء الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومبادیها وفى الترتيب *تنبيه* (اتعرف ما الغنى الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق بشيء خارج عنه فى امور ثلثة فى ذاته وفى هيئات متمكنة من ذاته وفى هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب) هذا تعريف لمعنى الغنى والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدء الاول يقتضى ان لايكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء ينقسم الى ما هو له فى نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غير والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول

متحيزة فقد ثبت الجزء الذى لايتجزى وهو باطل وبتقدير ثبوته فهو يبطل اصل البرهان لان المطلوب من هذا الفصل بيان ان من العلوم ما يستحيل عليه القسمة وكل متحيز منقسم فاذا محل العلوم شيء ليس بمتحيز ولا قايم بالمتحيز فاذا اثبت متحيزا غير منقسم بطل الدليل واما ان لم يكن متحيزا كان عرضا فله محل ومحله ان لم يكن منقسم عاد الانتهاء الى الجزء الذى لايتجزى او قيام كل عرض بعرض لا الى نهاية ومع ذلك فلابد من محل غنى عن محل آخر والا لكانت الاعراض المتناهية او غير المتناهية موجودا لا فى محل وحينئذ لايكون نهاية الخط موجودة فيه فلا يكون للخط المتناهى نهاية وهذا خلف واما ان كان محل النقطة شيئا منقسما لم يلزم من حلول الشيء فى المنقسم كونه منقسما وعند هذا لاينفع ما يقال من ان النقطة وان كان حلوله فى المحل الا انها غير سارية فيه ونحن انما نوجب انقسام الحال لانقسام المحل لاجل ان ذلك الحلول حلول مخصوص لايقتضى الانقسام واي يمكنكم القطع على ان العلم لو حل فى الجسم لانقسم بانقسامه لاحتمال ان يكون حلوله فيه لا على وجه الزمان وبالجملة لايكون حالا فيه حلولا لا يقتضى الانقسام وحينئذ يبطل الحجة ولمجيب ان يجيب ويقول النقطة نهاية الخط وهى امر عدمى فاندفع الاشكال واعلم ان الكلام فى ان النقطة امر وجودى او عدمى طويل وان كان الاظهر المشهور كونه وجوديا ومن الشكوك ان الوحدة عرض غير قابل للقسمة ثم انها حالة فى الجسم والاضافة ايضا غير قابلة للانقسام لانا نعلم بالضرورة انه يستحيل ان يقال ان نصف الابوة قايم بنصف بدن الاب وثلثها قايم بثلثه وكذلك الوجود صفة للجسم مع انه لايعقل للوجود نصف وثلث وربع وكذلك ﴿ هو ﴾ التربيع والاستدارة وغيرهما لايعقل لها نصف وثلث وربع بلى يعقل للمربع والمستدير نصف وثلث فاما ان يكون للتربيع والاستدارة نصف فهو غير معقول ويمكن ان يجاب فيقال اما الوحدة الجسمانية فانها قابلة للقسمة

الفرضية وستبين ان الصورة العقلية لا تقبل القسمة بوجه اصلا واما الاضافة او التربيع فاما ان يلزم كونها مجربة
او يمتنع كونها امورا وجودية وهذه الاشياء وان كانت مخالفة للمشهور من مذاهب الحكماء لكن رفع الشكوك
المذكورة لا يمكن الا بها فقد تكلمنا ﴿ ٢٤٩ ﴾ في بيان ان ما لا ينقسم يستحيل ان يقارن المنقسم في الوضع

فنقول اما ان كل متحيز فهو منقسم فقد ثبت بالادلة الدالة على نفي الجزء واما ان الحال في المنقسم منقسم فقد مضى الكلام فيه واما ان العلم الكلي يستحيل الانقسام عليه فلانه لو انقسم لكان انقسامه الى اجزاء مختلفة الحقايق او متساوية الحقايق فان كان الاول لم يكن كل واحد من تلك الاجزاء متألفا من اجزاء مختلفة الحقايق والا لزم ان يكون حقيقة ذلك العلم متقومة من اجزاء غير متناهية وذلك محال بتقدير ان يكون محالا فانه لا بد وان يكون فيها ما لا يكون متألفا من اجزاء اخر بل يكون بسيطا لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد لا بد وان يكون موجودا فيها واذا كان كذلك بطل ان يكون العلم منقسما دايما الى اقسام مختلفة الطبايع واما القسم الثاني وهو ان ينقسم العلم الى اجزاء متساوية الماهيات والدليل على بطلانه ما سيأتي في الفصل الذي بعد هذا الفصل ولما بطل القسمان ثبت ان العلوم العقلية لا تقبل القسمة فيلزم ان يكون محل تلك العلوم ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول قد يجوز ان تقع للصور العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين

شرطا مع الاخر في استتمام ﴿ ٣٢ ﴾ التصور العقلي فهما متباينان لمباينة الشرط للمشروط وايضا فيكون
المعقول الذي انما يعقل لشرطين هما جزآه منقسما وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن
معقولا وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة فصارت معقولة مع ما ليس بمداخلة في تتميم

هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى الغير فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقر شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكي يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الوجود في شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان الحد والمحدود شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا معقولا والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان

معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذا هي ملابسة لها وكيف
لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان
متشابها فالصورة التي حررناها معشاة بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق وزيادة ونقصان
واختصاص بوضع وأين هي الصورة المقرونة واما الصور الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس احوالها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورسمها في ذي وضع وقبول وانقسام) * التفسير *
هذا هو الكلام في ابطال ان العلم الكلي لا ينقسم الا الى اجزاء متشابهة الطبايع وهو القسم الثاني من الدلالة على الوجه الذي حررناه وقول الدليل على فساد ذلك ان الصورة العقلية اذا انقسمت الى جزء من متشابهين فلا يخلو اما ان يكون مجموع كل واحد من جزئي الصورة شرطا في كونها صورة عقلية واما ان لا يكون والاول باطل اما اولا فلان الشيء الذي يحتاج الى غيره وجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية ذلك الغير والا لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من العكس فاذا كانت الصورة العقلية محتاجة في كونها صورة عقلية الى ذينك الجزئين وجب ان يكون ماهية الصور العقلية مخالفة لماهية ذينك الجزئين فيكون الصورة العقلية منقسمة الى جزئين مخالفين في الماهية وذلك هو القسم الاول الذي ابطلناه واما ثانيا فلان المعقول الذي هذه الصورة صورته يجب ان يكون منقسما لان كل واحد من جزئي هذه الصورة ان كانت صورة لذلك المعقول كان جزء مساويا للكل وانه
محال وان لم يكن مطابقا لشيء من ذلك المعقول لم يكن جزء العلم علما ثم عند اجتماع تلك الاجزاء ان حدث
العلم لم تكن تلك الاجزاء اجزاء العلم فاعلة او قابلة وكلامنا في اجزاء العلم وان لم يحدث العلم لم يكن

في الاول قاصدا التعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متغايرين *تنبيه* (اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقا وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب) ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري تعالى بالحسن والاولوية فيقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله مقتضى لاسناد نقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان فعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو احسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شيء آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احدهما مطلقة والاخرى كالية اضافية الى شيء آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به ما لا هو احسن من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر الى غيره في كسب الكمال *تنبيه* (فاقبح ما يقال من ان الامور العالية يحاول ان تفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعالة للجميل فان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية) هذا تصريح بالمقصود الذي اومانا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي هي تامة اما بذواتها بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام لوجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله *تذنيب* (اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء

﴿ لان ﴾

كل ذلك العلم المتعلق بكل ذلك المعلوم علما بذلك المعلوم هذا خلف فاذن يجب ان يكون كل واحد من اجزاء ذلك العلم صورة لجزء من اجزاء ذلك المعلوم فيكون المعلوم منقسما لكن ليس كل معلوم كذلك واما ثانيا فلانه اذا كان كل واحد من جزئى تلك الصورة شرطا لكل تلك الصورة والجزآن انما يكونان جزئين بعد انقسام تلك الصورة الى ذينك الجزئين فقبل حصول الانقسام لم يكن شرط كون تلك الصورة عقلية حاصلا فوجب ان لا يكون الصورة قبل الانقسام عقلية وذلك باطل لانه لابد من صورة عقلية غير منقسمة والا لكانت الانقسامات الممكنة فى الجسم حاصلة بالفعل وانه محال واما القسم الثانى وهو ان لايكون جزء تلك الصورة شرطا لكونها عقلية فحينئذ تكون الصورة العقلية المنقسمة موصوفة بالعوارض اما اولا فالانقسام واما ثانيا فلان الصورة انما تكون منقسمة الى الاجزاء المتشابهة لو كان كل واحد من جزأيها مساويا لها فى الماهية واذا كان كذلك كان المحل الذى حل فيه جزء تلك الصورة كافيا فى قبول تلك الماهية فيكون فى جزء محل تلك الصورة كفاية و بلاغ فى حفظ ماهية تلك الصورة واذا كان كذلك كان حصولها فى كل ذلك المحل عارضا غريبا عنها فثبت بهذين الوجهين انه يلزم ان يكون الصورة العقلية منشأة لعوارض غريبة عنها الجمع والتفريق على مامر بيانه ومنها الزيادة والنقصان اما الزيادة فلانه لما امكن حلولها فى جزء محلها كان الجزء الثانى من المحل زيادة على قدر كفايتها واما النقصان فلانه لما كان الجزء مساويا للكل كان جزء الصورة ممكن الحصول فى محل كلها فعدم حصولها فى محل الكل لكان نقصان لها من مقدارها فاذن تكون الصورة العقلية على هذا الوجه موصوفة ابدا بالزيادة والنقصان واما اختصاصها بالوضع فظاهر فثبت ان الصورة الحالة فى الجسم يكون موصوفة بهذه العوارض

لان كل شئ منه او مما منه ذاته فكل شئ غيره فهو له مملوك وليس له الى شئ فقر) سياقة الكلام يقتضى ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذى قبله بالتذنيب ولاشك فى ان التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدهما كونه غنيا مطلقا وهو سلبى والثانى افتقار كل شئ فى كل شئ اليه وهو اضافى والثالث كل كون شئ له وهو ايضا اضافى على ذلك بكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه *تنبيه* (اتعرف ما الجود الجود هو افادة ماينبغى لالعوض فلعل من يهب السكين لمن لاينبغى له ليس بجواد فلعل من يهب ليستعيض معامل فليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ماينبغى فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به مايفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذى يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدى لشئ يعود اليه واعلم ان الذى يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به اولم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص) يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثانى ان يكون مايفيده المفيد شيئا ينبغى للمستفيد اى يكون مبتغى مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث ان لايكون لعوض وباقى الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغى مجملة يراد بها تارة الحسن العقلى كما يقال العلم مما ينبغى وتارة الاذن الشرعى كما يقال النكاح مما ينبغى والحكماء لايقولون بالحسن العقلى ولايليق بهم التفسير الثانى ولامعنى لها سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة فى الجاهلية اما المعتزلة يقولون بالحسن العقلى واما الفقهاء يقرون بالاذن الشرعى على ان الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم يستعملون هذا اللفظ غاية ما فى الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحى بازاء هذين المعنيين لكن ذلك يدل على كونها فى اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اى طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح فى امثال هذا الكلام الذى استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت

غريبة والصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن اللواحق الغريبة فبطل هذا القسم ايضا وثبت ان الصورة العقلية تستحيل ان يكون جسمانية ولقائل ان يقول ان الصورة العقلية الموجودة فى النفس الجزئية صورة حالة فى محل معين فتشخصها وحلولها فى ذلك المحل وعرضيتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها فى ذلك المحل وحدوثها فى ذلك الوقت كل ذلك اعراض واحوال غريبة عن ماهيتها فلئن استحال حلول تلك الصور فى الجسم لانها تكون حينئذ موصوفة باللواحق الغريبة وبالجملة فهذه الدلالة انما يتم لو كانت الصورة العقلية عند حلولها فى النفس بريئة عن اللواحق الغريبة اما اذا كانت ملحوقة باللواحق الغريبة فى هذه الحالة ايضا سقطت هذه الدلالة فلئن قالوا المعنى تكون الصورة الحالة فى النفس مجردة انا اذا قطعنا النظر عن العوارض التى ذكرتموها وجردنا النظر الى ماهيتها كانت تلك الماهية من حيث هى هى امرا ممتازا عن سائر الصفات التى لها وهى بهذا الاعتبار مجردة فنقول فهذا المعنى من التجريد حاصل عندما تكون الصورة حالة فى الجسم فان الصورة الحالة فى الجسم اذا نظر الى ماهيتها مع قطع النظر عن وضعها ومقدارها وحلولها فى الجسم كانت مجردة فعلمنا انه لا يفترق الحال بين كون الصورة جسمانية او نفسانية فى كونها مجردة او غير مجردة واعلم انا بينا فيما مضى انه لا يجوز ان يكون فى العقل صورة مجردة كلية وبينا ان الكلى المجرد ليس الا الجزء المشترك بين الاشياء الموجودة فى الخارج وان اطلاق لفظة الكلية والتجرد على العقل شئ مجازى ومن الشكوك على هذه الحجة انه لما كان هذا البرهان لا يتم الا بهذا القدر فهذا
القدر لو صح كان كافيا فى افادة المطلوب لانا نقول كل عرض حل فى المتحيز فلا بد وان يكون له وضع واليه اشارة بسبب محله وكل ما له وضع لم يكن مجردا عن اللواحق لكن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق فيجب ان يكون حالة

مثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن غفلته او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفايدة الى الغير او لم يكن معتبرا فى الجود لوجب ان يقال للحجر الذى سقط من سقف ووقع على رأس عدو انسان مات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغى منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغى لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهى استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقا والاتفاقى يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضى الموت بالذات بل يقتضى اختلال اوضاع الاعضاء وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضى لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضى لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فايدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذى اورده وكذلك القول فى الدواء المصحح او المزيل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفيته مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما انه من عرف البارد بانه شئ يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيضه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذى يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة للكلام الذى ذكره فى الفصل الثانى من هذا النمط اقول قضيتان اشتركتا فى الموضوع فقط وهو الفاعل الذى لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينتا فى المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص اى مستفيض فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل

* اشارة * (والعالى لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه

في الجسم فبهذا القدر لوصح لكفى في بيان تجرد النفس من غير حاجة الى بيان ان الصورة العقلية هل تتقدر بانقسام محلها ام لا وان ذلك الانقسام كيف هو فهذا اخر الكلام في تتميم هذه الحجة والاولى عندي في تقريرها ان يقال ان كل ما يحل

في الجسم ينقسم بانقسامه فنقول والعلم بالاشياء البسيطة يستحيل ان ينقسم والا لكان جزء اما ان يكون عالما بذلك المعلوم او لا يكون فان لم يكن عالما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث الكيفية المسماة بالعلم بذلك المعلوم او لا يحدث فان لم تحدث لم يكن هناك علم بذلك المعلوم اصلا هذا خلف وان حدث لم يكن تلك الاجزاء اجزاء العلم المتعلق بذلك المعلوم بل اما القابلة او لفاعلة وكلاهما ينافي جزء العلم واما ان كان جزء العلم عالما بذلك المعلوم فاما ان يكون متعلقا بكل ذلك المعلوم فيكون جزء الشيء مثلا لكله من كل الوجوه هذا خلف او ببعض ذلك المعلوم فيكون ذلك المعلوم منقسما وذلك محال فثبت ان العلم المتعلق بالامور البسيطة غير منقسم وكل ما يحل في الجسم فهو منقسم فاذا العلم بالامور البسيطة غير جسماني فمحله شيء ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب فهذا هو الوجه الذي يجب ان يحرر البرهان عليه وقد اشار الشيخ اليه في الشفا وغيره ولنرجع الى شرح المتن اما قوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرط مع الاخر في استتمام الصور العقلي فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط فاعلم انا بينا ان الصورة العقلية لو كانت قابلة الانقسام لكان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لتحقق تلك

محري الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم تكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل) الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري تعالى انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من فعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم يبدع كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها *تنبيه* (وفي نسخة تتميم كل دائم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة) معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها *وهم وتنبيه* (اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الايتان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى) لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بين وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى

الصورة او لا يكون وابطلنا كونه شرطا لوجوه ثلاثة فهذا الكلام هو الوجه الاول من تلك الاوجه الثلاثة واما قوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزآه منقسما فالمراد منه ما قررناه في الوجه الثاني واما قوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا فاراد منه

ماقررناه في الوجه الثالث واماقوله وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع
ما ليس مد - له ن سم معقوليتـه الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقوله مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن
في بعد ما سة لها فاعلم ان المرادمنه ان ذلك الانقسام ان لم يكن شرطا في كون تلك

الاحلال به مع ذلك استحقاق ذم فهوواجب والاعلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق الذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء و لمدح والحمد والخلاص من المذمة ومايجري مجراها في هذه الفصول * اشارة * (لاتجد ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه وهذا هو العناية وهذه جملة ستهدي سبيل تفاصيلها) لما بين ان العال العالية لا يفعل لعرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذلايجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولابحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم البارى السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المرتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية في جميع الاحوال بعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته وهذه جمله وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول السبعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان البارى تعالى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولاملكا ولاجوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لايفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن اولايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به منزهه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لايفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عناية وجب تفسيرها بمالايبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هومقدمة في اثبات المقصود والمقصود نفي الغرض عن افعال

الصورة ومقتضيه كون ذلك لاحقا
فيكون الصورة العقلية
موصوفة بلواحق غريبة وذلك
باطل واماقوله وكيف لاوهي عارضة
لها بسبب ما فيه قدر في اول منه
لا غ فان احد القسمين هو حافظ
انواع الصورة ان كان مشابها فاعلم
ان المراد منه ماذكرناه في الوجه
الثاني في بيان ان الصورة العقلية
موصوفة بالعوارض الغريبة فان
محلها اذا كان ذا مقدار وجب انقسامها
بسبب انقسام محلها فيكون
ذلك الانقسام عارضا غريبا وقوله
في اول منه بلاغ يعني ان لتلك الصورة
العقلية بلاغا وكفاية في جزء محلها
لان جزء تلك الصورة يكون حالا
جزء محلها وافيا بحفظ جزء الصورة
كان جزء محلها وافيا ايضا بحفظ
الصورة لان الصورة اذا كانت
منقسمة الى اجزاء متساوية الطبايع
كانت طبيعة الكل مثل طبيعة الجزء
والشيء اذا كان وافيا بحفظ شيء
يحفظ مثله واماقوله فالصورة التي
جردناها مغشاة بعد تمهيد غريبة
من جمع او تفريق او زيادة اونقصان
اواختصاص بوضع فليس هي
الصورة المفروضة فالمراد منه
ان الصورة الكلية العقلية لو كانت
جسمانية لكانت موصوفة بهذه
العوارض على مابيناه لكن الصورة

العقلية يجب ان يكون مجردة فيستحيل كونها جسمانية واما الصورة الحسية والخيالية
فتفتقر ملاحظة النفس اجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة الى ان يكون رسمهما ورسمها
في ذي وضع وقبول انقسام فالمراد منه الفرق بين الادراكات العقلية وبين الادراكات الحسية والخيالية

وذلك ان النفس تفتقر في ملاحظتها لتلك الصور لاجزائها المتباينة في الوضع المقارنة لهيأت غريبة الى
ان يكون نفسها وهو المراد من الرسم والرثيم منطبعا في ذي وضع وقبول انقسام فان الشيء المجرد لاينطبع فيه
الاشياء المتباينة في الوضع والقابل ان يقول اليس ان الهيولى الاولى ليس لها في ذاتها حجم وامتداد
في الجهات ثم انكم حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار والشكل والوضع فيها فاذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون انطباع المحسوسات في جوهر النفس ايضا وما الفرق بين الامرين وايضا فهب ان ماذكرتموه يقتضي كون الادراكات الحسية والخيالية جسمانية ولكن لايلزم منه كون الادراكات الوهمية جسمانية فان ملاحظة النفس للصداقة المخصوصة لايتوقف على ملاحظتها الاجزاء تلك الصداقة متباينة في الوضع

* وهم وتنبيه * (اولعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاعلم انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزأ من الصورة للاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لاينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولايكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي تشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئيته هو اولى بان يكون البسيط الذي فيه الكلام)

* التفسير * لما اقام الدلالة على ان الصورة العقلية لايمكن ان ينقسم الى اقسام متشابهة الطبايع اورد على ذلك شكا وهو ان الماهية الجنسية تنقسم بالفصول المنوعة فان الحيوان الذي هو حصة الانسان غير الحيوان الذي

المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدء الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما لايشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغني لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن من ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدء الاول من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع للارادة بين المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تعذيبها خطابية لانه يقال مامعنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لايكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ماوجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم فلم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابية وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لايطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لايكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان اقناعي من باب الطامات او ليس مفوض الى من نظر في الكلامين وانصف

* تنبيه * (قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدء الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر فكانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد وينصرم على انقطاع او على انصال بل اما ان يكون

هو حصة الفرس واحدهما مثل الثاني فان الطبيعة الجنس اذا اخذت مجردة عن الفصول كانت طبيعة نوعيـة
مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فقط فاذن الحيوان المطلق انقسم الى الحيوان الذي هو حصة الفرس
والى الحيوان الذي هو حصة الانسان وكل واحد من هذين القسمين مسا والكل في تمام الماهية

فقد ثبت ان الماهيـة المجردة لا يمكن
ان تكون منقسمة الى اجزاء متساوية
الماهيـة واذا عرفت هذا الشـك
في انقسام الماهية الجنسية بالفصول
النوعية فاعرف مثله ايضا في انقسام
الماهية النوعيـة بالفصول العرضية
الصنفية لانقسام الانسـان بكونه
تركيا اوهنـديا وغير ذلك والجواب
عنه ان يقول فرق بين هذا النوع
من الانقسام وبين الانقسـام الذي
دللنا على امتناعه فان الذي ذكرتموه
هو ان ينقسم الماهية المجردة انقسام
الكلي الى الجزئيـات والذي منعنـا
منه هو ان تنقسم الماهيـة المجردة
انقسـام الكل الى الاجزاء وبين
الامرين فرق لان الكلي المنقسم الى
الجزئيـات يكون مقوما لكل واحد
من تلك الجزئيات ويكون جزأ من ذات
كل واحد منهـا واما الكل المنقسم
الى الاجزاء فانه لا يكون مقوما لكل
واحد من الاجزاء بل يكون متقوما
بهـا وايضا الكلي اذا انقسم الى
الجزئيـات فانه لا يكون ذلك الكلي
مساويا لتلك الجزئيات في تمام الذات
ولنرجع الى شرح المتن اما قوله
في الجواب انه قد يجوز ذلك ولكن
يكون فيـه الحاق كلي بكلي يجعله
صورة اخرى ليس جزأ من الصورة
الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي
لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات
نوعية وصنفية يكون بمجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي اوالنوعي فاعلم ان المراد منه
ان انقسام الجنس بالفصول هو ان يقترن كلي بكلي اي يقترن الفصل بالجنس فتحصل عند ذلك صورة اخرى
وهي الماهية النوعية وهذا النوع لا يكون جزأ من الصورة الاولى اي من الجنس فان المعقول الجنسي لا ينقسم في ماهيته

محصل الطبيعة اومعدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء لها
مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل
كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب امثال
ماذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل
منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه
من حيث تتميمه لطلب مبادي الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين
متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة جزئية او صاحب
ارادة كلية متعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر)
قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا
الفصل مع اربعة فصول بعده يشتمل على الطريقـة الاولى واقول
انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال
المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك
اثبات العقول فبدء فيما قصده ببيان ان المبدء الفاعل لحركة السماء قوة
نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين
في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين
ان مبدء الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر
جزئي التي ينبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب
ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا يتصور بالكليات
فتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون
والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز
ان يكون عقلا لثلاثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون
ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك
السماوي يطلب بارادته هو ما احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي
كامر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة اوعلى
اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجودا لطبيعة
او معدومها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة
المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل
او يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كمالاتهـا
حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون
﴿ والمخيلات ﴾

الى معقولات نوعية يكون ماهية تلك الانواع بعينهما ماهية ذلك الجنس بل لابد وان يكون النوع مخالفا
فى الماهية للجنس وهكذا القول فى انقسام النوع الى الاصناف واما الذى منعنا منه فهو ان تنقسم الصورة
العقلية الى اجزاء تكون ماهية كل واحد منهما مساوية لماهية الكل واما قوله ولايكون

والتخيلات انما يكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبرأة عنها والمحرك السماوى بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه مايطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لايكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة يطلب مايدعى الكمال منها وقد صارت متحدة بذلك بهما انسانا واحدا ولولاهذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدء الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اماصاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها على ماذهب اليه المشاؤن اوصاحب ارادة كلية مفارق وقد تعلق بالسماء وانبعثت منه صورة منطبعة فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلى المفارق كماينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اى ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف لقوم على سبيل القطع والسر هو ماتوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة

* اشارة وتنبيه * (ولايمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهوانى اوغضبى بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى) يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادى العالية اتى هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادى فنقول قدتبين فيما مر ان التحريك الارادى يكون صادرا اماعن تصور حسي اوعن تصور عقلى والصادر عن التصور الحسي يكون الداعى اليه اماجذب ملايم اودفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اماشهوانى اوغضبى كما فى انواع الحيوانات واماالصادر عن التصور العقلى فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملى وتحريك السماء لايجوز ان يكون لداع شهوانى وغضبى لانهما يختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير عن حال ملايمة الى حال غيرملايمة ثم يرجع الى الحال الملايمة فيلتذ اوينتقم من مخيل له بغضب وايضا لان كل حركة الى لذيذ اوغلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هواشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملى قوله ولابد ان يكون لمعشوق مختار امالينال ذاته اوحاله اولينال ماتشبههما كل تحريك ارادى

نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات فالمراد منه ان انقسام الجنس الى الانواع انقسام الكلى الى الجزئيات والذى منعنا منه هوانقسام الكلى الى الاجزاء واما قوله ولوكان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غيرالوجه الذى يشكل به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئه هواولى بان يكون البسيط الذى كلامنا فيه فالمراد منه ان هذا التشكك لوقال لم لايجوز ان تنقسم الصورة العقلية انقسام الكلى الى جزئياته لكان غير الشك الذى ذكره اولا حيث قال لم لايجوزان ينقسم الصورة العقلية الى اجزاء متشابهة اللهم الا ان نترك الشك الاول ونقول لم لايجوزان ينقسم الصورة العقلية انقسام الكلى الى الجزئيات لكنا نقول له حينئذ انا بينا ان الجزئى الذى ينقسم اليه الكلى انما يحصل عند اقتران كلى بكلى مثل هذا النوع فانه انما يحصل من اقتران الفصل بالجنس واذا كان كذلك كان واحد من ذينك الجزئين هو البسيط الذى كلامنا فيه * المسئلة الثامنة * فى ان كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول اربعة فصول * اشارة * (انك تعلم ان كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه

لذاته وكل مايعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر

ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لامحالة فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة فى الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلك من مادة

او شيء آخر ان كان ذلك كانت حقيقته مما لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية لها امكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان تعقله لذاته) * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا وبرهانه ان ما يمتنع عليه ان ينال غيره لم يمتنع عليه ان يعقل ذاته لكنه لا يمتنع

عليه ان يعقل غيره فوجب ان لا يمتنع عليه ان يعقل ذاته بيان الشرطية ان من يعقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل من نفسه انه عقل ذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته ينتج فكل من عقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل ذاته اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلان الذي يكون عالما بشيء اذا لم يكن ممتنعا لم يلزم من فرض وجوده محال فلنفرض حاصلا والمعنى من قولنا انه علم كونه عالما بشيء انه علم ان ذاته موصوفة بانها عالمة بشيء وكل من علم اتصاف شيء بشيء فلا بد وان يكون عالما بالموصوف والصفة معا لان التصديق مسبوق بالتصور فاذن كل من علم كونه عالما بشيء يجب ان يكون عالما بذاته فاذن كل من لا يمتنع ان يعلم كونه عالما بشيء يجب ان لا يمتنع كونه عالما بذاته فظهر صدق الشرطية واما بيان صدق المقدم هو ان كل مجرد فانه لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فلان كل ماهية مجردة يصح ان يكون معقولة وكل ما صح ان يكون معقولة وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما صح ان يعقل مع غيره صح ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان تعقل الشيء مستند الى حصول ماهيتها في العاقل فاذن كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان يقارنها ماهية اخرى فيكون تلك الماهية بحيث يصح ان يقارن لها ماهية اخرى اما ان يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل او لا يتوقف والاول محال لان حصولها في ذلك الجوهر عبارة عن مقارنتها فلو توقفت صحة مقارنتها لغيرها على حلولها في ذلك الجوهر مع ان ذلك

وهو الشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي تقتضيه فرط المحبة البالغة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق والمختار يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات بل يحصل بالحركة والا لكان اطلب كماله لا شيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يشبهها من كمالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة لينال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات فالحركة لا محالة يتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك اما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسة او محاذاة او موازاة او ملاقات لم يكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركة لينال حالا ما من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب حينئذ ان يكون مما ينسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله ولا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله فظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق ولا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته او حاله او لينال ما اشبههما **قوله** (ولو كان والاول او وقف ذا نال او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر) اي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حال منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك بذاته ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فان المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء متحصل الذات خارجا عنه ليس من شأنه ان ينال فظهر ان المتحرك مما يريد نيل التشبه ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل مشبه منه يستقر ككمال ما قار يوجد فيه سببها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا استقرار والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر

قوله (فلاينال بكماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذاكان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لماهو بالقوة يكون له خروج بالفعل لامحالة و نوعه او صنفه حفظ بالتعاقب) اى لا ينال الشبه لكماله اذهو غير مستقر الاعلى تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذاكان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب وكل عدد تفرض مماهو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لامحالة وانوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انمايكون بذلك الباقى المحفوظ دون الزائل المتصرم **قوله** (فيكون المشوق متشبها ما بالامور التى بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفايض من حيث هو تشبه بالعالى لامن حيث هو افاضته على السافل) اقول فيكون المشوق يعنى محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفى بعض النسخ فيكون المشوق بفتح الواو تشبها ما يعنى يكون ما ليه يتشوق المحرك هو تشبهاما بالامور التى بالفعل يعنى المعشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفايض اى فى حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو تشبه بالعالى يعنى مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثانى فان يرشح عنه الخير حال التشبه كما يرشح عن معشوقه وفى لفظة يرشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لايفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته **قوله** (ومبدء ذلك فى احوال الوضع التى هى هيئات فياضة وانما يجرى ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب) يعنى ومبدء ذلك الامر الذى يحصل التشبه به يكون فى احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعنى الحركة لايقع الافى اربع مقولات كما تعين فى العلم الطبيعى والفلك لايمكن ان يتغير فى ثلثة منها التى هى الكم والكيف والاين فاذن لاخروج له من القوة الى الفعل الافى الوضع وانما قال التى هى هيئات فياضة لان الاجرام النيرة يفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيئات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجرى ما بالقوة فيها يعنى فى السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب واذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما فى الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله

الحلول هو نفس المقارنة لكانت صحة المقارنة موقوفة على وجود المقارنة وهو محال لان وجودا لشئ متأخر عن صحة وجوده لان صحة وجوده متأخر عن وجوده فثبت ان صحة مقارنة غير تلك الماهية المجردة تلك الماهية المجردة لاتتوقف على انطباع تلك الماهية المجردة فى ذلك الجوهر العاقل فاذن تلك الماهية المجردة سواء وجدت فى العقل او فى الخارج فانه يصح ان يقارنها غيرها ولامعنى للعقل الامقارنة ماهية مجردة لماهية مجردة فاذا ثبت ان كل ماهية مجردة موجودة فى الخارج فانه يمكن ان يقارنها سائر الماهيات المجردة ثبت ان كل مجرد فانه يمكن ان يعقل غيره هذا تمام هذه الحجة وللقايل ان يقول اما قولكم ان كل من يعقل من نفسه انه يعقل غيره فانه يجب ان يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحا مقطوعا به لكنه لايستمر اصولكم لانا نحمل الانسان الكلى على زيد وعمرو وانه يمكن ان نحكم بان زيدا انسان وليس بفرس مع انه ليس ههنا شئ واحد يكون مدركا للانسان الكلى والانسان الجزئى الشخصى لان المدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات هو القوى الجسمانية فههنا لم يكن الحاكم على الشيئين عالما بهما واذا جاز ذلك فلم لايجوز ان يحكم الانسان على نفسه بكونه عالما بالغير وان لم يكن عالما بنفسه ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام ثم قلتم ان كل مجرد يمكنه ان يعقل غيره اما قوله ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان يكون معقولة فنقول ليست هذه المقدمة من المقدمات الاولية فلا بد من تصحيحها بالبرهان وهم لم يفعلوا ذلك وكيف لا نقول ذلك حقيقة البارى تعالى غير معقولة للبشر وكذلك حقايق المفارقات وحقايق القوى البسيطة الفعالة والمنفعلة غير معقولة لنا بل المعقول لنا من هذه الامور لوازمها السلبية او الاضافية واذا كان اعتمادنا فى صحة ان يقارن الماهية المجردة ماهية اخرى على انا نعقلها مع ماهية اخرى فمتى ثبت انا لم نعقل حقايق المفارقات لم يمكننا ان نجزم بانه يصح ان يقارنها غيرها

فان قيل انه يمكننا ان نقيم الدلالة على ان العقل حقيقة الاله تعالى وحينئذ يستمر هذا البرهان فيه بيانه ان نقول ان قول الوجود عليه سبحانه وتعالى وعلى الممكنات ليس بالاشتراك اللفظي بل بالاشتراك المعنوي على معنى ان حقيقة الوجود حقيقة واحدة في الموضعين ولاشك ان حقيقة الوجود متصورة تصورا اوليا فان كل احد يعلم بالضرورة كونه موجودا والوجود جزء من وجوده فالوجود الذي هو جزء من الامر المعلوم بالضرورة يجب ان يكون معلوما بالضرورة واذا كان وجود البارى تعالى مساويا لوجود الممكنات معلوما وماهية وجود الممكنات معلومة بالضرورة كانت حقيقة وجود البارى تعالى معلومة بالضرورة ثم انا ندل على انه يستحيل ان يكون وجوده مقارنا لماهية بل لا ماهية له الا ذلك الوجود فاذن يلزم ان يكون حقيقة البارى تعالى معلومة لنا فنقول لاشك ان من جعل مفهوم الوجود في الواجب والممكن امرا واحدا فزعم ان ذلك المفهوم غير مفارق في حق البارى تعالى لماهية اخرى بعد ان زعم ان الوجود اولى التصور لزمه القطع بان حقيقة البارى تعالى اولية التصور ولكن الشان في صحة هذه المقدمات فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان الذي يعتقد من ان وجود الله تعالى لا يمكن ان يكون مقارنا للماهية اعتقاد باطل خطأ ونقرر وجه فساد ذلك بالبراهين القاطعة والعجب ان الشيخ مع اصراره على هذه المقدمات الثلثة يعترف بان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة ناطقة بذلك ايضا فاى شيء يفعهم ههنا ليست بتلك المقدمات في نتائج شيء هم يعترفون بفساده ثم لئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان يكون معلومة فلم قلتم ان كل ما يصح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح ان يتمثل شيء آخر مع تمثلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه

على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعنى العقل * تنبيه * (لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية وحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالاخر متشبهة لتشابه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل) يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد وهو العلة الاولى واشار في مواضع آخر الى ان كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لوكان وحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا والا لكان النقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان تريد تلك الجهة والوضع الا ان يكون الغرض من الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها (واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فكل فلك سافل يتشبه بما يحيط على ما سيأتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا فانما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفة وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلات بفلك البروج غير الممثل بفلك القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية الحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المخالفة طريق على ما يجيء بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هؤلاء بالماهية

ان العلم بالشيء والعلم بغيره لايجتمعان و يتعذر ان يساعد على ان كل مجردة فانه يصح ان يعقل مع غيره لكن لابد من الدلالة على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ماعداه حتى يمكننا ان نفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء لكن هذا المقام ليس ببديهي فلعل من الماهيات المجردة مالا يصح ان يعقل مع تعقل بعض الاشياء وان صح تعقله مع تعقل سائر الاشياء ثم لئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها يمكن ان يكون معقوله مع كل ماعداها لكن لم قلتم انه متى صح ذلك قد صح ان يكون ماهيتها مقارنة غيرها بلى لو ثبت ان العلم بالشيء يستدعي حصول ماهية المعلوم في العالم لكان ذلك لازما لكن الكلام فيه ثم لئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانه لايمتنع ان يقارنها سائر الماهيات فلم قلتم ان صحة هذه المقارنة حاصلة لهما عند كونها في الخارج ولم لايجوز ان يقال شرط هذه الصحة حلولها في النفس ان يقال ان وجودها الخارجي تكون مانعا من ذلك واما قوله لو وقعت صحة هذه المقارنة على حصولها في النفس مع ان حصولها في النفس عبارة عن مقارنتها للنفس لزم آخر صحة الشيء عن وجوده وانه محال قلنا هذه مغالطة وبيانه وهو ان مقارنة الشيء لغيره على اقسام ثلثة احدها مقارنة الحال للمحل وثانيها مقارنة المحل للحال وثالثها مقارنة الحالين في محل واحد واذا عرفت ذلك فنقول انا لما عقلنا شيئين عرفنا بذلك انه يصح على ذينك ان يتقارنا مقارنة حالين في محل واحد واذا راينا شيئا حل في محل عرفنا بذلك انه يصح على ذلك الحال ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل وعرفنا ايضا انه يصح على ذلك المحل ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال وهذه الانواع الثلثة من المقارنة كانها انواع مختلفة تحت جنس واحد وهو اصل المقارنة ثم لاشك ان الشيء الذي يصح عليه نوع من جنس فانه لايجب ان يصح عليه سائر الانواع من ذلك الجنس وكيف لانقول ذلك والعرض يصح

كما يجيء بيانه فلايكون كل هيولى قابلة للحركة خاصة والجواب عنه مضى فالي مامر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقدمر فساده

* وهم وتنبيه * (ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان يتحرك الى اي جهة اتفقت فبان الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة نافعة لما تحته وان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نافعة ونحن نقول او جاز ان يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك وايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يسكن سواء لديها لامر ان مثل جهتي الحركتين ثم كان ان يتحرك انفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هواؤها لاتعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك) قال الشيخ في سائر كتبه ان قوما ما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لايجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها ولايجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ماتحت القمر ولكن للتشبيه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف مايكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان نقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول مانقول لهؤلاء انه ان امكن ان تحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد اما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لاتضرها

ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس والاقسام الاربعة من الجوهر يصح غيرها ان يقارن مقارنة المحل للحال من غير عكس واذا عرفت ذلك فنقول انه لما ثبت الحجة ان التعقل يستدعى حصول ماهية المعقول فى العاقل فاذا عقلنا شيئين علمنا ان الماهيتين المقارنتين ﴿ ٢٦٢ ﴾ يقارنهما فى ذلك الجوهر مقارنة حالين فى محل واحدا فاردنا ان نبين ان صحة هذه النوع من المقارنة لاتتوقف على كون الماهية موجودة فى العقل لم يكفنا فى هذا قولنا ان صحة مقارنتهما للجوهر العاقل لاتتوقف على حصولها فيه لان مقارنتها لمحلها مخالفة لمقارنتها لما حل فى محلها ولا يلزم من عدم توقف النوع الاول من المقارنة على حلول الصوره فى الجوهر العاقل عدم توقف النوع الثانى من المقارنة على حلول الصورة فى الجوهر العاقل ثم بتقدير ان يثبت ان صحة مقارنتها مع مايحل فى محلها لاتتوقف على حلولها فى الجوهر العاقل فانه لايلزم من ذلك صحة النوع الثالث من المقارنة اعنى مقارنة المحل للحال ومعلوم انه انما يعقل غيره اذا كان هومقارنا لذلك الغير مقارنة المحل للحال فقد تخص الكلام المذكور فى هذا المقام مغالطة صرفة ولئن وقعت المساعدة على ان هذه الانواع الثلاثة من المقارنة متساوية فى تمام الماهية ولكن لايلزم من صحة حكم على ماهيته عند كونها ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية فان الانسان الذهنى حال فى العقل محتاج الى الموضوع والانسان الخارجى يستحيل ان يكون كذلك والانسان الخارجى قائم بذاته حساس متحرك بالارادة محسوس بالحواس الخمسة والانسان الذهنى ليس كذلك ﴿ اما ﴾ ثانيا فلانه ليس كل ما صح على ماهية حال كونها ذهنية وجب ان يصح عليها ذلك حال كونها خارجية فلا يلزم من صحة كون الماهية الذهنية مقارنة للمعقولات صحة كون الماهية الخارجية كذلك ثم لئن وقعت المساعدة

فى الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الآخر او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تصميم حركتها الى الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات وهذه العلة موجودة فى نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذا الحال فى قصد السرعة والبطؤ (قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل مقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجل شئ آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولايجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشئ الاخس) فهذا ماقاله الشيخ فى هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ماذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ماتمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها بان التمسك بمثل ذلك فى جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هى بعينها داعية الى اسناد هيأتها الى مثل ذلك **قوله** (واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على مايتبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد) اى اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ماتحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على مايتأخر عن الاختلاف وهو نفع ماتحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة **قوله** (وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات فى انها دورية) هذه اشارة الى مامر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعنى العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه به الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها

على ان الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها المقارنة لكن لم لايجوز ان يلزمه يمنع عن ذلك كما ان الحيوانية التي في الانسان لاجل كونها مساوية للحيوانية التي في الفرس لا بد وان يكون مستعدة لقبول فصل الفرس الا ان فصله اللازم له في وجوده وهو الناطق صار مانعا من ذلك فكذلك ههنا يجوز ان يكون الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها ان يقارنها غيرها الا انه يلزمها والحال هذه لازم يمنع عن ذلك لمن يجيب عنه بانا بينا انه لامانع من التعقل الا المادة وكلامنا في المجرد فاذا ليس له مانع من صحة هذه المقارنة ولكنا نعلم ضعف هذا الجواب ثم ان وقعت المساعدة على ان كل مجرد فانه يصح ان يقارن سائر الماهيات على الاطلاق لكن لم قلتم انه متى صح ذلك لزم صحة كون ذلك المجرد عالما بماعداه بلى لو ثبت ان العلم والادراك هو نفس هذه المقارنة لكان المقصود حاصلا و لكن الاشكال ما مضى فهذه جملة الشكوك على هذه الحجة ولنرجع الآن الى شرح المتن اما قوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله فالمراد منه ان كل من عقل غيره فانه لا يستحيل ان يعقل من نفسه كونه عاقلا لغيره واعلم ان على لفظ الشيخ استدراكا فان القوة وان كانت قريبة من الفعل الا انها تكون لا محالة مقارنة للعدم لان القوة لفظة مرادفة للامكان المقارن للعدم ولذلك يقولون القوة طبيعة عدمية واذا كان كذلك فليس كل من عقل شيئا عقل بالقوة القريبة من الفعل انه عقله فان من الاشياء مايكون لفعله لكونه عاقلا بالفعل المحض و يكون منزها عن طبيعة القوة القريبة والبعيدة كالباري عز اسمه والمفارقات واذا كان كذلك لم يجز ان يقال كل من عقل شيأ فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل بل يجب ان يقال كل من عقل شيئا فانه يمكن ان يعقل انه يعقل ذلك الشيء ويكون المراد بهذا الامكان الامكان العام حتى يتناول مايكون ذلك التعقل

اما اذا كان السكون والحركة المستديرة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك التشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان المتصرم لايجب لامر ثابت فاذن هي الافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شيء آخر هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء آخر لا بحسب ذات الفلك فان يكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء آخر اولى * زيادة تبصرة *(الان ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه مادون هذا فكيف هذا وجوز انه اذا كان المحرك يزيد تشبيها ينال منه على التجدد امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما تعرض في بدنك من انفعالات تدع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت الى حركات من بدنك ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع) قد تبين مما مر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طالبا للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدأه في صيرورته بريئا من القوة لكن الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع اللوازم فاذن ههنا شيء ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك

يقع عليه باعتباره مقيسا الى المحرك اسم الامام وباعتباره وصيا الى المبدء المفارق اسم المتشبه والشيخ ذكر فى هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها اشتها مثلا كماهيات كثيرة من كمالات النفس الجزئية بالتفصيل وكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار فى تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثلا واضحا وهو ان القوة الخيالية فى الانسان التى هى مبدء الاول لتحريك بدنه لا تتعطل عند امعان نفسه انشا طة فى افكارها العقلية بل يتمثل فيها صور خيالية تحاكى تلك الافكار نوعا ما من المحاكات وكثيرا ما يعرض البدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة اودهشة او سكون اوغير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل فى صورته ويجرى مجرى خيالاتنا فى انبعاثها عن الانفعالات الحاصلة لنفسه من تصور كمالات مبدء المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا تقتضى كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة فى الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اى بالجهد فى التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعدما اطلعت على احوال نفسك خفى قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقى الفصل واضح وههنا قد تم كلامه فى غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هى مبادى تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتى من الكلام لما قبله * تنبيه * (القوة قد يكون على اعمال متناهية

مثل تحريك القوة التى فى المدرة وقد يكون على اعمال غير متناهية

مثل تحريك القوة التى للسماء ثم تسمى الاولى متناهية والاخر غير متناهية وان كانا قد يقال ان لغير هذين المعنيين) النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التى تلحق الكم لذاته ويلحق كل ما له اولشئ يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهى المقدار ولاتناهيه

فى حقيقة واجب الوجود ... البارى تعالى ومالا يكون كذلك بل يكون بالقوة القريبة من الفعل كما فى حقيقة واما قوله وذلك ... ان كل من عقل انه يعقل غيره فقد عقل ان ذاته موصوفة بكونها عاقلة للغير ومن عقل انه في شئ يدعى ولا بد وان يعرف الموصوف والصفة معا وقد بينا ان هذه المقدمة وان كانت ضرورية لكنها لا تستقر على مذهبه واعلم ان على اللفظ استدراكا وهو ان قوله فقد عقل منه لذاته توهم ان عقل الشئ لكونه عاقلا لغيره هو نفس عقله لذاته وليس الامر كذلك فان على ان عالم بشئ علم متعلق نسبة مخصوصة بين ذاتى وبين العلم بشئ والعلم بتلك النسبة مغايرة للعلم بكل واحد من المنتسبين فكيف يجوز ان يقال العلم بتلك النسبة هو العلم بذاتى بل الواجب ان يقال على كونى عالما بشئ يتضمن او يلتزم علمى بذاتى واما قوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته فيجب كل ما يعقل شيئا له ان يعقل ذاته واما قوله وكل ما يعقل شيئا فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر فالمراد منه بيان ان كل ما صح ان يكون معقولا فانه يمكن ان يقارن ماهيته ماهية معقول آخر واما قوله واذلك يعقل مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة فالمراد منه الاستدلال على الدعوى التى ذكرها وذلك لان كل ما صح ان يكون معقولا فى نفسه صح ان يكون معقولا مع غيره فقد حصلت ماهيته مع ماهية غيره فى الجوهر العاقل وذلك هو المقارنة واما قوله فان كان ما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول فالمراد منه انه لما ثبت ان التجرد لا يمنع عن ماهيته ان يقارن غيرها فاذا فرضنا تلك الماهية موجودة فى الخارج ﴿ ومنها ﴾ قائمة بذاتها وجب ان يصح عليها ان يقارنها تلك الماهيات لانها لما عرفنا فى بعض الاحوال ان تلك الماهية يصح ان يقارنها سائر الماهيات فحيث ما حصلت تلك الماهية سواء حصلت فى الذهن او فى الخارج وجب ان يصح

ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهى العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهايته فى الازدياد لانهاية المقادير اعنى تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهايته فى الانتقاص لانهاية الاعداد اعنى مراتب الانفصال والشئ الذى له مقدار كالجسم اوعدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشئ الذى يتعلق به شئ ذو مقدار اوعدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل اوعدد تلك الاعمال والذى بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه اومع فرض الاتصال فى العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته اوكثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التى زمانها اقل اشد قوة من التى زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا فى زمان والثانى قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال فى ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولامحالة تكون التى زمانها اكثر اقوى من التى زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولامحالة تكون التى يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التى يصدر عنها اقل عدد ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثانى بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ فى هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف فى النهاية واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك تمثل بالمدرة التى يحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التى تحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهى وغير المتناهى يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما فد يقالان لغير المعنيين يعنى يقالان للكم ولما هو ذو كم * اشارة * (الحركات التى تفعل حدودا ونقطاهى التى يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون فى آن الوصول

عليها تلك المقارنة ثم انه لم يبين ههنا ان تلك الصحة غير موقوفة على الوجود الذهنى اولا يمنع عنها الوجود الخارجى لانه اورد فصلا الكلام فى ذلك على ما سيأتى واما قوله الا ان يكون ذاته ممنوة فى الوجود بمعاوقة امور مانعة عن ذلك من مادة اوشئ آخر ان كان فالمراد منه ان تلك الماهية يجب ان يصح عليها تلك المقارنة ابدا اللهم الا اذا وجد ما يمنع من تلك المقارنة وهى المادة وعلائقها على ما مر فان تلك المقارنة تكون ممتنعة حينئذ واما قوله فان كانت حقيقته مسلة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فالمراد منه ظاهر ولكن على اللفظ استدراك لان عقله لذاته ليس جزأ من عقله لغيره وما لايكون جزأ من الشئ لايكون فى ضمن الشئ بل الواجب ان يقال ومن لوازم عقله لغيره امكان عقله لذاته لزوم العلة معلولها * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان الصور المادية فى القوام اذا جردت فى العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لاينسب اليها انها تعقل فجوابك لانها ليست مستقلة قوامها قابلة لما يحلها من المعانى المعقولة بل امثالها انما تقارنها معان معقولة ترتسم بها لاهى بل القابل لهما جميعا وليس احدهما اولى بان يكون مرتسما فى الآخر من الاخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها فى الخارج فذى لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا) * الشرح * هذا شك اورده على قوله الشئ المجرد متى قارنه غيره وجب ان يصير عاقلا لذلك الغير وتقرير الشك هو ان الصورة العقلية المجتمعة فى العقل كان واحدة منها صورة مجردة مقارنة للاخرى مع ان شيئا منها لايعقل الاخرى بل العاقل لها هو الجوهر الذى هو محل لها فبطل قولكم التعقل هو المقارنة واجاب عنه بان كل واحد من الصور ليس مستقلا فى الوجود ولا قائما بنفسه فاذا كان كذلك لم يكن شئ منها قابلا الصورة المجردة المقارنة لها بل امثال هذه

موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لايقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا ككون الشي مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لامحالة) يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليبين به ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا اومباينا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولايمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولايمكن تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لاتتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لايمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركته عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شئ ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لايكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظة المباينة لامماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موحدة يسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مع ميله الى حد

المتصور اذا قارنها صورة اخرى فانه لايرتسم واحدة منهما بالاخرى اذليس ارتسام البعض بالبعض اولى من العكس فلزم ان يكون كل واحدة منهما مرتسمة بالاخرى فيكون كل واحدة منهما حالة في الاخرى ومحلا لها وهو محال اولا يرتسم واحدة بالاخرى وهو المطلوب بل الحق ان المرتسم بها باسرها هو المحل القابل لها فثبت ان تلك الماهيات حين كانت صورا موجودة في العقل فانه لايرتسم واحدة منها بالاخرى فلاجرم لم يكن شئ منها عاقلا الاخرى واما اذا وجدت تلك الماهية في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فحينئذ يمكن ان يكون محلا لما يقارنها فلا جرم يكون عاقلا لها فظهر الفرق ولقائل ان يقول اما قولكم ان تلك الصور ليس بان ترتسم واحدة منها بالاخرى باولى من العكس ففيه اشكال لان تلك الصورة العقلية المجتمعة في الجوهر العاقل مختلفة بالماهية اما اولا فلانها لو كانت متماثلة لامتنع اجتماعها لامتناع اجتماع المثلين واما ثانيا فلان التعقل عبارة عن انطباع صورة المعقول في العاقل عندكم فاذا كانت المعقولات مختلفة الماهيات كانت الصورة المطابقة لها مختلفة واذا ثبت ان تلك الصور مختلفة في الماهية لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الاترى ان البطؤ لما كان مخالفا في الماهية الحركة لاجرم كانت محلية الحركة للبطؤ اولى من العكس فهكذا ههنا ثم انّ وقعت المساعدة على انه يمتنع على تلك الصور ان يكون بعضها منطبعة في البعض ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة هذه الصور لمحلها ولما يحل في محلها غير مقارنتها لما يكون حالا فيها لان القسمين الاولين حاصلان والقسم الثالث ممتنع وفيه اعتراف بان القسمين الاولين من المقارنة لايقتضي شئ منهما كون المقارنة ﴿ آخر ﴾ عاقلا واذ ثبت ذلك ثبت انه لايلزم من صحة القسمين الاولين من المقارنة على تلك الماهية حين كانت موجودة في العقل صحة القسم الثالث عليها حين مايكون موجودة في الخارج وهي حينئذ يمكن ان يكون محلا لسائر الماهيات فلاجرم

امكن كونها عاقلة لتلك الماهية ثم ان لقائل ان يقول ان الشيخ لما حكم بان الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول فانه يمكنه ان يجعله متصورا لزمه ان يعترف بان مقارنة الماهية للذات مغايرة لكون تلك الماهية متصورة لانه حكم بانه بعد حصول المقارنة يمكن جعله متصورا

ولولا ان المتصورية مغايرة لنفس المقارنة لما صح ذلك ومتى اعترف الشيخ بان الشعور غير المقارنة سقط اصل الدليل على ما مر * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله فيكون جوابك ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشككك وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له فيكون لم يكن استعداد الشئ حتى حصل فاستعد له اولم يكن استعداد الشئ وقد كان ذلك الشئ وجد وهذا كله محال فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية يلي لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الاولى وكذلك فاعلم ان لماهية المعنى الجنسي استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلم نعم يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي) * التفسير * هذا شك اورده على قوله ان الماهية لما صح عليها ان يقارنها غيرها حين كانت عقلية وجب ان يصح عليها هذه المقارنة مطلقا وتقرير الشك ان هذه الماهية الذهنية مخالفة للماهية الخارجية من حيث ان احديهما ذهنية والاخرى خارجية فلم لا يجوز ان يقال ان الوجود الذهني كان شرطا لصحة تلك المقارنة والوجود الخارجي كان مانعا منها فلا جرم لم يحصل صحة المقارنة لتلك الماهية مع سائر الماهيات عندما يكون موجودة في الخارج ثم اجاب عنه بان تلك الماهية لما صح عليها حين كانت ذهنية ان يقارنها غيرها فتلك الصحة ان كانت لنفس تلك الماهية او لشئ من لوازمها كانت حاصلة

آخر ميلا و تلك العلة هي علة وصول المحرك الى الحد المذكور لكن لا يسمى باعتبار الا يصال ميلا فاذن هي موجودة في آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا يحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ما فلا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع الميلين المخالفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا و بعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي يفعل حدودا ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة يفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما ينتهي الى حد ما رجع عنه فهي قد فعل ذلك الحد وانما ورد النقطة بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الآنية المختلفة التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح وان وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا كون الشئ مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عنه مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا و يزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد

الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلابد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان الايصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تمشى من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا يمتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول يمنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وقوع وجوب زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة هو الميل المباين معدوم وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان آن ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل

انها سواء كان في الذهن او في الخارج وسقط الشك وان كانت لا تحصل الا عند كونها في الذهن فيكون استعداد حصول هذه المقارنة لا يحصل الا مع اكتساب المقارنة فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعد له اولم يكن استعدادا لشي وقد يكون ذلك الشيء وجد وهذا كله محال وتفسير هذه الالفاظ انه اذا لم يحصل صحة المقارنة الا بعد اكتساب المقارنة لزم احد امرين باطلين احدهما ان يكون استعداد تلك المقارنة متأخرا بالذات عن حصول المقارنة فذلك الاستعداد لا يحصل للشيء الا بعد وجود ذلك الشيء وذلك محال لان الامكان سابق على الحصول لا ان الحصول سابق على الامكان وثانيهما ان لا يكون لذلك الحادث استعداد وهذا ايضا محال لان الذي حدث كيف يقال انه لم يكن صحيح الحدوث بقي ههنا بحثان الاول ان قوله هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية فقد سقط الشك وان كان انما يكتسب عند الارتسام لزم منه كذا وكذا ليس منفصلة محيطة بطرفي النقيض ولكنه في قوة انه يقال هذا الاستعداد لتلك الماهية اما ان يتوقف على حصولها في العقل او لا يتوقف فان توقف لزم المحال المذكور وان كان لا يتوقف فسواء حصلت في العقل او في الخارج كان ذلك الاستعداد حاصلا له وهو المطلوب الثاني وهو انه لما ابطل القسم الثاني وهو ان تلك الماهية انما تكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل بقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ثم انه بعد ذلك اشتغل ببيان انه لا يجوز ان يكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ولم يبين انه كيف يلزم من قول من يقول ان الماهية انما تكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل بل انما يستفاد مع حصول الاكتساب واعلم ان ذلك يحتمل وجهين احدهما ان يقال الصورة المعقولة لو كان استعدادها ان يقارنها صورة اخرى موجودة في محلها مشروطا بكونها موجودة في العقل

لزم تأخر الصحة عن الوجود اولزم نفي الصحة وثانيهما ان يقال لوكان استعداد الصورة العقلية لان يقارنها غيرها مشروطا بكونها ذهنية لزم المحال لان فاما الاحتمال الاول فباطل لانه يلزم من توقف صحة مقارنة الحالين في محل على حلولهما في ذلك المحل تأخر

الصحة عن الوجود لان حلول الحالين في محل شرط لصحة مقارنتهما

في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير آن المماسة وحينئذ يكفي هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست بجملة من اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وككون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور

على هذا الوجه وصحة مقارنتهما على هذا الوجه لا يتوقف على حصول مقارنتهما على هذا الوجه فانه قد يوجد لاحدى الصورتين عند عدم الاخرى في تلك الحالة صحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة فلم يلزم المحال الذي ذكرتموه من هذا الاحتمال واما الثاني فحق لكنه غير نافع في المطلوب اما انه حق فلان صحة اتصاف الماهية بمطلق المقارنة لو توقفت على كون تلك الماهية ذهنية وكونها ذهنية مقارنة مخصوصة فحينئذ يلزم توقف صحة المقارنة على حصول المقارنة وانه محال واما انه غير نافع فلان الذي يلزم من هذا الكلام هو ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة اعني حلولها في المحل على كونها ذهنية ولكن لا يلزم من هذا صحة ان يقارن غيره عند وجوده الخارجي مقارنة المحل للحال على ما قررناه مع انه لا مطلوب الا ذلك واما قوله بل لعل الاستعداد الخاص لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الاولى فالمراد منه ان حصول هذا الاستعداد اذا لم يتوقف على كونها موجودة في العقل لا جرم كان هذا الاستعداد حاصلا له مطلقا بل من الجائز ان يكون استعداده لان يقارنه بعض المعقولات بواسطة استعداده لان يقارنه معقول آخر مثل ان العلم بالنتايج بواسطة العلم بالمقدمات الا ان ذلك غير قادح في مطلوبنا واما قوله

وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الحسي استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فالمانع يطول الكلام فيه فكيف المعنى المحقق النوعي فاعلم ان المراد منه جواب عن شك يمكن ان يذكر وبيان ذلك الشك هو ان يقال هب انه غير لكم ان الماهية عند كونها ذهنية تكون مستعدة لان يقارنها المعقولات الا ان ذلك الذي وجد في الذهن يستحيل ان يوجد هو

بعينه فى الخارج فلا يمكنكم ان تقولوا بان تلك الصورة الذهنية اذا وجدت فى الخارج يجب ان يصح عليها تلك المقارنة بل اكثر ما فى الباب ان تقولوا الموجود فى الخارج مثل الموجود فى الذهن فى الماهية ثم ان حكم الشئ حكم مثله فلما صحت هذه المقارنة عليها حين كانت ذهنية وجب صحتها عليها حين ما يكون خارجية فاذن هذه الحجة لا تتم آخر الامر الا بالبناء على ان حكم الشئ حكم مثله وهذه المقدمة منقوضة بالطبيعة الجنسية فان الحيوان الذى فى الانسان مثل الحيوان الذى فى الفرس نظرا الى مجرد الحيوانية فان الاختلاف انما جاء من قبل الفصول ثم ان الحيوان الذى فى الفرس مستعد لقبول فصل الفرس وهو الصهال والحيوان الذى فى الانسان غير مستعد لقبوله والا لصح ان ينقلب الحيوان الذى هو انسان فرسا وبالعكس وذلك محال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشئ مستعدا لشئ كون مثله مستعدا لمثل ذلك الشئ فلا يلزم من صحة المقارنة على الصورة الذهنية صحة المقارنة على الموجود الخارجى فاجاب عنه بان سلم ان الطبيعة الجنسية مستعدة لكل فصل وان ذلك الاستعداد حاصل له ابدا ولكن المستعد له انما لا يخرج الى الفعل لمانع يطول الكلام فيه واذا اعترفنا بان الاستعداد الحاصل للمعنى الجنسى لازم له ابدا فلان نعترف بذلك فى الطبيعة النوعية اولى لكن الصورة الذهنية والموجود الخارجى متساويان فى الطبيعة النوعية فوجب الاستواء فى صحة المقارنة واعلم ان ذلك المانع ليس الا الفصل الذى لكل واحد من الانواع فالحيوان الذى هو حصة الانسان يلزمه الناطق وهذا اللزوم ليس من جانب الحيوان والا لكان كل حيوان ناطقا بل من جانب الناطق ثم ان مقارنة الناطق

لذلك الحيوان مانعة عن مقارنة الصهال لذلك الحيوان فهذا هو الذى منع من مقارنة الصهال للحيوان الذى هو حصة الانسان بعد ان كان ذلك الحيوان نظرا الى كونه حيوانا قابلا لمقارنة الصهال فان قيل يجوز ان تكون

النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط المتصل وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست موجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثانى ان ذلك يقتضى تزييف الحجة المشهورة المذكورة فى صدر هذا الفصل ولا يقتضى تزييف الحجة التى اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة الذى يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات التى تحصل فى ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا فى اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد فى الازمنة وفى اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة فى الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها فى الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده فى آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثانى بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما فى زمانين مختلفين ينفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام فى كل واحد من هذه المواضع كفاية **قوله** (فكل حركة فى مسافة تنتهى الى حد ما تنتهى الى سكون فيه فتكون غير الحركة التى بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هى التى بها يستحفظ الزمان المتصل وهى الدورية) لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع فى المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة فى مسافة تنتهى تلك المسافة الى حد وتنتهى تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهى غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذى هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التى هو مقدارها

الماهية يلزمها عند وجودها الخارجي لازم ويكون ذلك اللازم مانعا عن صحة ان يقارنها شيء من المعقولات فنقول انا قد دللنا فيما مضى انه لا مانع من التعقل الا المادة وعلائقها وكلامنا في المجرد فاذن لا يجوز ان يكون لتلك الماهية المجردة عند وجودها الخارجي ما يمنعها من امكان المقارنة فهذه غاية الكلام في هذا الموضع

واعلم انا انما بينا انه لا مانع الا المادة بالبناء على ان الادراك هو نفس المقارنة لكن الكلام في هذا الفصل على ما عرفته * تنبيه * (انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شيء من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبدل) * الشرح * لما فرغ من بيان ان كل مجرد قائم النفس فانه يمكنه ان يعقل نفسه وغيره ذكر بعد ذلك انه لو ثبت كل مجرد فانه يجب ان يحصل له كل ما لا يمتنع حصوله له لزم من هذه المقدمة مع ما قبلها وجوب كون المجرد عاقلا لغيره ولنفسه ثم لا شك ان هذا النوع من التعقل يمتنع عليه التبدل والتغير وذلك ظاهر لا شك فيه * القسم الثالث * في احكام القوة المحركة من قوى النفس قال الشيخ تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس قال لما اورد فيما مضى من هذا النمط من احكام القوة المدركة ما رآه لائقا بهذا الكتاب انتقل الآن الى بيان احكام القوة الثانية من قوى النفس وهي القوة المحركة وفيه اربع مسائل * المسئلة الاولى * في اقسام القوى النباتية فصل واحد * تنبيه * (لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذه الفصول من ذلك القبيل * اشارة * اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء لتحال الى المشابهة سدا لبدل ما يتحلل اوليكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ

يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار * فائدة * (انما يجب ان يقال صار غير موصل

ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة) هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حججهم التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من ينازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو اولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا اي مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا اوزال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشيء غير موصل فقد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظة المباينة باللامماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما توهم فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة * تذنيب * (فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية)

قدمر فى الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التى لانهاية لها هى التى يكون على اعمال اوحركات غير متناهية وتبين فى الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هى الدورية فاذن الحركة التى يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هى غير متناهية هى الدورية لاغير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر فى هذا الفصل ايضا انه يريد بلانهاية القوة لانهايتها بحسب المدة والعدة * اشارة * (اعلم انه لايجوز ان يكون جسم ذوقوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لايمكن ان يكون الامتناهيا فاذا حرك بقوته جسما من مبدأ يفرضه حركات لاتتناهى فى القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك من المبدأ المفروض فيقع الزيادة التى بالقوة فى الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال) يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لايكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثانى فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لايجوز ان يكون جسم ذوقوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لايمكن ان يكون الامتناهيا وذلك لمامر من وجوب تناهى الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لانهاية لها بحسب الامتداد الزمانى او بحسب العدة فى القوة فان غير المتناهى لايخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول فى الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثانى اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولاشك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما زيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحرك الاصغر اكثر من تحرك الاعظم وهذا مما لم نبينه

فى اجزاء المغتذى فى الاقطار يتم بها الخلق اوليعتزل من ذلك فضل يعد مادة ومبدأ لشخص آخر وهذه ثلث افعال لثلث قوى اولها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة المجذوب الى ان يهضم الهاضمة المهرية والدافعة للثفل والثانية القوة المنمية الى كمال النشوفان لا ما عبر الاسمن والثالثة القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف اولا ثم تقوى المولدة ملاءة تقف ايضا وتبقى الغاذية عاملة الى ان تعجز فيحل الاجل * التفسير * القوة النفسانية المحركة اما ان تكون للاجسام العنصرية او للاجسام الفلكية فان كان الاول فاما ان تكون تحريكها من غير شعور اومع شعور والاول يسميه الفلاسفة بالقوى النباتية والاطباء بالقوى الطبيعية والمقصود من هذا الفصل شرح اقسامها وهى ثلثة احدها القوة التى يكون المقصود من افعالها حفظ الذات وثانيها ما يكون المقصود من افعالها تحصيل كمال الذات وثالثها ما يكون المقصود من افعالها توليد المثل فاما القوة الاولى الغاذية وهى التى تتصرف فى مادة تحيلها الى مشابهة المغتذى واعلم ان الغذاء الحقيقى هو الدم ومادة الاطعمة والاشربة فالقوة الغاذية تتصرف فى مادة الغذاء اعنى فى المطعوم والمشروب لتجعلها شبيهة بالبدن فيصلح لان تصير قائمة مقام الاجزاء المتحللة وهذه القوة الغاذية تخدمها اربع قوى الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب والهاضمة المهرية والدافعة للثفل واما القوة الثانية فهى المنمية وهى تزيد فى جواهر الاعضاء على تناسب مقصود بحسبه فى اجزاء المغتذى فى الاقطار يتم بها الخلق وفرق بين الاعضاء والاسمن فى النمو يوجد مع الهزال والسمن مع عدم النمو واما القوة الثالثة فهى ﴿ الشيخ ﴾ المولدة وهى التى تأخذ فضلا من الغذاء الحقيقى وتجعله مادة ومبدأ لشخص آخر واذا عرفت ذلك فنقول اما القوة المولدة فانها انما تستكمل بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف اولا ثم تقوى المولدة ملاءة اى زمانا

طويلا ربتي الغاذية عاملة الى ان يعجز فيحصل الاجل والوجه في عجزها انها لا تفي بايراد مثل ما يتحلل فيحصل الموت
ضروريا واعلم ان لنا في هذه القوى الباقية ابحاثا عميقة لخصناها في الملخص * المسئلة الثانية * في القوى المحركة للاختيارية

فصل و بد * اشارة *(اما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية ولها مبدأ عازم مجمع مذعن ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل ينبعث منها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جلابة للضروري او النافع الحيواني فيطيع ذلك ما ثبت في الفصل من القوى المحركة الخادمة تلك الآمرة)* التفسير * مراتب الحركات الاختيارية اربع فان الانسان اذا عقل او توهم او تخيل امرا من الامور فان كان ذلك الامر نافعا ولذيذا بحسب الامر في نفسه او في اعتقاده انبعث الشهوة حينئذ وهي قوة جالبة النفع وان كان ضارا او مولما اما بحسب الامر في نفسه او في اعتقاده انبعث الغضب وهو قوة دافعة للمؤذي ثم يتبع ايهما كان اعني الشهوة والغضب حصول اجماع وعزم متأكد من غير فتور ولا تردد ثم يتبع ذلك الاجماع تحريك القوى المبثوثة في العضلات لتلك الاعضاء وبواسطتها يتحرك الآلات فاقرب المحركات القوة العضلية ويليه الاجماع والعزم ويليه الشهوة والغضب ويليه التعقل او التخيل او التوهم وللناس في كل واحد من هذه المراتب اختلافات اما المرتبة الاولى وهي القوة المبثوثة في العضلات فمن الناس من انكرها وزعم انه لا معنى لهذه القوة الا المزاج المعتدل الذي للاعضاء وهذا عند الفلاسفة باطل قالوا لان المزاج لا معنى له الا حرارة مكسورة وبرودة مكسورة وكيف ما كان فهو من جنس الحرارة والبرودة ﴿٣٥﴾ فيكون مقتضاه من جنس مقتضاهما لامحالة ومقتضى هذه القوة ليس من جنس مقتضى هذه الكيفيات فهذه القوة ليست نفس المزاج * المرتبة الثانية وهي الاجماع فمن الناس من انكره وقال الحيوان متى عقل كون الفعل نافعا او تخيل ذلك او توهمه فانه يكفي ذلك في تحريك القوى المبثوثة

الشيخ في هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سيأتي ولما كان مبدأ لتحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم واحدا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما وقد فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوة الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه بجواز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على مامر ثم انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال ولقائل ان يرد عليه ههنا بما رد به هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد على بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولاشك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال

وحينئذ يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشئ وقلته لا تنافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل او في الخارج متدارا كان او عددا فيكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذ قد تقرر هذا فنقول لما كانت لانهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى ووجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظه حتى انظر فيها * مقدمة * (اذا

كان شئ ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا) لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اوليها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا ممتنعا عنه

في العضلات ولا حاجة الى توسط هذه المرتبة واما المرتبة الثالثة وهي الشهوة والغضب فمن الناس من انكرها وزعم انه لا معنى للشهوة الا الارادة الجازمة لنيل اللذة ولا معنى للغضب الا الارادة الجازمة للانتقام والاكثرون فرقوا بينهما

الشعور يكون الفعل نافعا او ضارا سواء كان ذلك الشعور مطابقا او غير مطابق وبعضهم يسمي هذا الشعور داعيا ثم اختلفوا في انه هل من شرط الفعل حصول الداعي اي هل من شرط حصوله حصول الشعور بكون ذلك الفعل نافعا اولا فذهب الاكثرون سلموا ذلك قالوا لان القوى المبثوثة في العضلات صالحة للحركة وضدها فترجح احد المقدورين على الآخر لا بد فيه من مرجح وهو الداعي والا لزم ترجح الممكن من غير مرجح وهذا محال ومنهم من قال لا حاجة الى هذا الداعي لان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه لا بد وان يسلك احدهما دون الآخر لانه من المحال ان يقف هناك ليفترسه السبع ومن المحال ان يسلكهما معا ومن المحال ان يسلك الراجح لانا فرضنا استواءهما في جميع الامور فلا بد وان يسلك احدهما دون الآخر من غير مرجح وكذلك العطشان جدا اذا خير بين القدحين من الماء متساويين من جميع الوجوه والجائع جدا اذا خير بين رغيفين متساويين من جميع الوجوه وضربوا امثلة كثيرة من هذا الجنس قالوا ولو احتيل في استخراج ما به يترجح احدهما على الآخر فلنفرض الاستواء في كل تلك الامور فان كل صفة حاصلة لاحد الشيئين امكن حصول مثلها للآخر ولا يجوز ان يقال المرجح هو تعينه وتشخصه الذي لا يمكن ان يشاركه فيه غيره لان متعلق غرضه من المأكول والمشروب الماهية لا الشخصية ثبت بما ذكرنا ان الفعل لا يتوقف على الداعي واعلم ان الكلام في هذه المراتب الاربع كثيرة جدا والمباحث فيها عميقة ❊ بل ❊

ولكنا اكتفينا بهذا القدر لئلا يطول الكتاب ولنرجع الى شرح الكتاب اما قوله واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية فمعناه ان القوى النباتية انما جعلها من القوى النفسانية مع انها تشبه القوى الطبيعية في عدم الادراك والشعور فهذه القوى الاختيارية اولى ان تكون نفسانية لما انها لا تحرك الا مع الادراك والشعور واما قوله ولها مبدأ عازم مجمع فاعلم ان هذه اشارة الى المرتبة الثانية وهي العزم والاجماع والارادة الجازمة الخالية عن الفتور واما قوله مذعنا ومنفعلا عن خيال اووهم اوعقل فاعلم ان هذا اشارة الى المرتبة الرابعة واما قوله ينبعث منها غضب اوشهوة فاعلم ان هذا اشارة الى المرتبة الثالثة وكأنه قال العزم يتبع الخيال اوالوهم اوالعقل حال ما يتبع احد هذه الثلثة الشهوة اوالغضب وحينئذ يكون العزم بالحقيقة تابعا للشهوة والغضب وهما تابعان للخيال اوالوهم اوالعقل واما قوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة فاعلم ان معناه انه يطيع ذلك المبدأ العازم المجمع الذي بينا شأنه وصفته فهذه القوى المنبثة في العضلات واعلم ان القوة المحركة في الحقيقة ليست الا هذه القوى العضلية وسائر المراتب فهي بالحقيقة كالآمرة * المسئلة الثالثة * في ان الفلك متحرك بالارادة فصل واحد * اشارة * (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا لحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية * التفسير * لما تكلم في القوى

بل كان ذلك لقوة تحله كامن فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه * مقدمة اخرى * (القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة) وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم تكن الطبيعة طبيعية لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محالها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير * مقدمة اخرى * (القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة) وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وبتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيتها والفاظ الكتاب واضحة * اشارة * (نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلانهاية) لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل فقوله (وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد) اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله (وليس زيادة جسمه في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمحركين واحدة) اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله (بل المحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان) اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله (فان حركا جسميهما

الطبيعية بالحركة للاجسام العنصرية اراد ان يتكلم في القوى النفسانية المحركة للاجرام الفلكية وقبل ذلك تكلم في ان حركات الافلاك نفسانية ارادية والدليل عليه ان حركاتها مستديرة بالطبع وكل ما كان كذلك فهو نفساني فاما ان حركاتها مستديرة فالامر ظاهر وقولنا بالطبع احتراز عن كرة الاثير فانها متحركة بالاستدارة لا بالطبع واما ان كل ما كان متحركا بالاستدارة بالطبع فان حركاته نفسانية فلان تلك الحركة اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية وباطل ان تكون طبيعية لان كل نقطة تفرض في [illegible] فان [illegible] وكل [illegible] والمتروك بالطبع [illegible] كان ذلك [illegible] لا يطلب [illegible] طبيعية لانه لو كان [illegible] هذه الـ [illegible] تقول [illegible] الا بالحركات المستديرة صار المطلوب في وقت متروكا في وقت آخر لان مطلوبه [illegible] بالعرض لا بالذات [illegible] ذلك معرض الآخر [illegible] الطبيعية فذلك غير متصور ومحال ايضا ان تكون قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة واذ ليس هناك طبيعة استحال ان تكون هناك قسر ولما بطل القسمان ثبت ان تلك الحركة ارادية ❊ المسئلة الرابعة ❊ في اثبات النفوس الفلكية اربعة فصول [illegible] (المعنى الذي الى مثاله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثاله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل ﴿ حركة ﴾ على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان خبرا او واحدا شخصيا كقولك ولد آدم او غيره خبرا كقولك انسان) ❊ التفسير ❊ اراد ان يبين ان حركات الافلاك ارادية اراد ان يبين ان لها محركا هو صاحب ارادة كلية ومحركا آخر هو صاحب

من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا) تقرر البرهان الاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض [illegible] لزم منه تناهي لا يكل كما مر . قوله (وان [illegible] الاصغر حركات متناهية كان الزيادة على حد ذاته [illegible] [illegible]) تمم بهذا البرهان واما [illegible] الى ذلك لان [illegible] الحركات [illegible] عن الجسم [illegible] كان ذلك في الجهة [illegible] لان القوة الواحدة [illegible] حيث [illegible] لان القوة [illegible] حيث [illegible] [illegible] على ما مر في المقدمة [illegible] في الكتاب [illegible] ان [illegible] امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية [illegible] امتناع صدور [illegible] التحريك [illegible] بالقسر والذي [illegible] على امتناع كون القوى [illegible] الموضع الذي [illegible] البرهان الذي [illegible] على امتناع كونها محركة بالطبع [illegible] وذلك لانه لم [illegible] على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي [illegible] حادث [illegible] قوة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه [illegible] القوى [illegible] في الاجسام [illegible] التحريك [illegible] التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن مما ثبت يقتضيها طبايع بسائطها على ما تبين فيما مر وايضا كرتلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها الكن تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولاتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ❊ تذنيب ❊ (فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية) وفي بعض النسخ وهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية فبيان فيما مضى وجوب وجود

ارادة جزئية وقدم الاول على الثاني لكنه قبل الشروع في اقامة الدلالة على هذين المطلوبين قدم مقدمة ينتفع بها فيه وذكر في تلك المقدمة امرين احدهما ان المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية واعلم ان هذه القضية بينة جدا لان الارادة هي التي سميناها بالعزم والاجماع فيما مضى وقد عرفت ان هذه الارادة تابعة للشعور فان كان الامر المشعور به امرا عقليا كانت الارادة لاجل تحصيل ذلك الامر المعقول وان كان حسيا كانت الارادة لاجل تحصيله وهذا هو المراد من اتجاه الارادة وثانيهما قوله كل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك انسان وهذا ايضا ظاهر الاشكال فيه * اشارة * (حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها وليس الاولى لها الاوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل معين كلي فتلك الارادة عقلية وتحت هذا سر) * التفسير * لما فرغ من تمهيد المقدمة شرع الآن في بيان ان لحركات الافلاك مبدأ هو صاحب ارادة كلية والدليل عليه وهو ان مقصود الفلك من الحركة اما ان يكون نفس الحركة او غيرها والاول باطل لان الارادة اما ان تكون جزئية او كلية فان كانت جزئية فهي الارادة الحسية وان كانت كلية فهي الارادة العقلية فظهر ان كل ارادة فهي اما حسية واما عقلية وقد بينا في المقدمة ان الارادة الحسية متوجهة الى المعنى الحسي والارادة العقلية متوجهة الى المعنى العقلي لكن الحركة ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية لان الحركة ماهيتها انها كمال اول ليكون وسيلة الى الكمال الثاني واذا كانت ماهيتها انها تكون وسيلة الى شئ آخر استحال ان تكون هي نفس المطلوب فثبت ان مقصود

حركة غير متناهية وبان انها لا يكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المحركة بالحركة الدورية هي السماويات فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما عقل او نفس والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله بخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شئ يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشئ هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشئ هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الاصق للتحريك قوة جسمانية) قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي وعلية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابه الى سائر العلل مبدأ قريب وبه يحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا مبدئين * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون تناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر من ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول وينفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير

بل من الحركة امر سوى الحركة وذلك الامر لابد وان يكون بالقوة اعنى لابد وان يكون معدوما لان تحصيل الحاصل محال بل يكون ايضا ممكن الحصول لان طلب الممتنع دائما محال لكن جميع كمالات الفلك حاصل بالفعل سوى الاوضاع ... من الحركة استخراج الاوضاع ❊ ۲۷۸ ❊ اى الفعل وليس المقصود

المتناهية غير التأثير الغير المتناهى والتأثير الغير المتناهى على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية وانما يمتنع فى الاجسام احد هذه الثلثة فقط) معنى السؤال انه اذا جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فتكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون محرك اصل الحركة السماوية الدائمة هو العقل ومعنى الجواب انه يجوز ان يكون محركه غير متحرك فعلى غير متناهى التحريك بحركة قوة حالة فى جسم اى يحدث منه فى تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم تصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية فى ذلك الجسم لا على انها صدرت عن تلك القوة وانفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلى وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد فى البيان بالفرق بين الاستحالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح ان الامور ... فى النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان كانت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس ... لا يمكن القطع بشيء من القوى الجسمية بانها الاقوى على ... غير متناهية لاجل انفعالها عن العقل دائما والجواب ان الامور انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال فى محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعى او قسرى يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات فى المحرك والحركات فى المتحرك فاذن لابد من محرك يتجدد احواله وليس هو بعقل ولما امتنع فى الافلاك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهى بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيها لا بشرط انفعالاته واعداده ❊ اشارة ❊ (فالمبدأ المفارق العقلى لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق متصل فليس ذلك التأثير تصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا) فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة فى النفس

وضع معين شخصى والا لكان اذا وصل اليه وقف بل وضع معين كلى وكونه معينا لا ينافى كونه كليا اذ كل واحد من هذه الاشخاص المعينة معين فهى مشتركة فى المعينية ومتمايزة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالمعين من حيث انه مطلق المعين امر كلى وبما هو الذى اورده فى المقدمة اى اعنى اذا كان محمولا على كثيرين كان كليا سواء قيد بشخص اولم يقيد فثبت ان المقصود من هذه الحركة امر كلى وذلك يستدعى قصدا كليا والقصد الكلى هو المسمى بالارادة العقلية فثبت ان الحركات الفلكية مبدأ هو صاحب ارادة كلية بل ان يقول لا نسلم ان الاولى بالفلك هو الوضع فقط وسيأتى تقرير هذا السؤال ان شاء الله تعالى واما قوله وتحت هذا سر فاعلم ان الشيخ تكلم فى هذه المسئلة فى هذا الكتاب فى اربعة مواضع وذكر فى جميعها ان ههنا سرا لكنه فى ثلثة مواضع منها ذكر ان ههنا سرا وما فصل القول فيه وفى الموضع الرابع فصل القول فيه فالاول فى هذا الموضع والثانى فى آخر الفصل العاشر من النمط السادس من هذا الكتاب حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية اوصاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث ذكر فى الفصل الرابع عشر من النمط السادس ايضا حين تكلم فى كيفية ❊ الفلكية ❊ تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفى والرابع ذكر فى الفصل التاسع من النمط العاشر فقال ثم ان كان يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة

المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة ما
كالنفوسنا مع ابداننا وفي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر واذا عرفت ذلك فنقول المشهور ان للافلاك نفوسا
جسمانية هي صاحب الادراكات الجزئية والافعال الجزئية وعقلا لايستكمل البتة بالافلاك بل هو
جوهر مجرد غني بذاته في جميع
كمالاته عن الفلك واما النفس الناطقة
وهي الجوهر الذي يكون مجردا بذاته
ولكنه يكون محركا للفلك ومدبراله
ليستكمل به فقد اختلفوا فيها
فالقدماء انكروه وما قال رابه والشيخ
ميل الى اثباتها ثم انه في هذا الموضع
من هذا الكتاب قداقام الدلالة
عليه لانه لما ثبت ان المقصود
من الحركة الفلكية امر كلي
والمقصود الكلي يستدعي قصدا
كليا والقصد الكلي يستدعي
ادراكا كليا وثبت فيمامضى من هذا
النمط ان الادراك الكلي لايحصل
الا لما لا يكون جسما ولاجسمانيا
فحينئذ ثبت من مجموع هذه الامور
وجود جوهر غير جسم ولا جسماني
ثم هذا الجوهر ليس هو العقل المجرد
لان كل ما يقصد الى فعل شيء فانه
لابدوان يكون مستكملا بذلك الفعل
على ما سنتمم الدلالة عليه في اول
النمط السادس وكل ما كان مستكملا
لم يكن عقلا مجردا بل كان نفسا
فقد ثبت القول بالنفس الناطقة
الفلكية بهذا الطريق ولكن الشيخ لما ذكر
اصل الدلالة ولم يتمها على التفصيل
كما ذكرناها ولم يصرح بالنتيجة لاجرم
ابهم القول فيه وذكر ان فيه سرا
* تنبيه *(الرأي الكلي لاينبعث منه
شيء مخصوص جزئي فانه لايتخصص
بجزئي منه دون جزئي آخر الا بسبب مخصص لامحالة يقترن به ليس هو وحده فاما يريد من الحيوان بقوته الحيوانية
للغذاء اما يريده ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما
يتخيله على الجهة الجزئية وان كان او حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان

الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن
السرح * استشهاد * (صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل
كرة يحركها تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة وانه لايكون بقوة
جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد
تحرك بالعرض لانها في اجسام و يجب انهم جعلوا لها تصورات
عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم
فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته
وانت ان حققت لم تتجوز ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة
بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له
وضع وموضع بسبب ماهو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه
الذي هو منطبع فيه) قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين
ظنوا ان المبدأ في جميع السماويات واحد وان المعلم الاول قد حكم
في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك
القوم زعموا ان لمحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم
القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض
والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولايتسلسل بل يجب
ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذي لايتحرك
من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك
الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير
واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك
و يكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا في مادة وهذا هو
الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك دون
النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين
احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح
بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي
لايكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان كل محرك كرة جوهر
مفارق لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القرائن وانتاجهما
والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي
تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لايمكن ان يكون لجسم او قوة

ذلك متمثلا عنده وكذلك فى قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو ما يجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية فى التخيل كالابدع فى الحركة لمثل هذا ما يخصص الارادة بشئ جزئى حتى يكون والارادة الكلية مقدمتها مراد كلى ولا يجب له تخصص جزئى ونحن ابضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيجب ان يفعل ثم اتبعناه قضاء جزئيا يبعث منهما شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمى فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصيرهى مرادة لاجل المراد الاول)* الشرح * لما فرغ من المطلوب الاول وهو اثبات ان للفلك مبدأ ذا ارادة كلية شرع الآن فى المطلوب الثانى وهو اثبات ان للفلك مبدأ ذا ارادة جزئية والدليل عليه ان نسبة الكلى الى جميع الجزئيات واحدة فليس بان يصدر عن الكلى جزئى اولى من غيره فاما ان يحصل الكلى وهو محال اولا يحصل شئ منها وهو المطلوب فثبت ان الذاتى الكلى لا يصدر عنه شئ جزئى وانه لابد لذلك الجزئى من ارادة جزئية وصاحب الارادة الجزئية قوة جسمانية فقد ثبت النفس الجسمانية للفلك ولقائل ان يقول ادراك الشئ المعين نسبة بين القوة المدركة وبين ذلك الشئ المعين والنسبة بين الامرين لا يتحقق الا بعد حصول كل واحد منهما فى نفسه فادراك الشئ المعين من حيث انه هو متوقف على حصول ذلك الشئ وحصول افعالنا متوقف على ايجادنا اياها وتكويننا اياها فلو توقف تكويننا اياها على شعورنا بها من حيث انها هى لزم الدور فانها لا توجد الا بعد ايجادنا اياها ولا نوجدها الا بعد ان نعلمها بعينها ولا نعلمها بعينها الا بعد تعينها ﴿ مؤلفا ﴾ ولا تتعين هى الا عند وجودها فظهر ما قلنا لزوم الدور وايضا فلانا اذا رجعنا الى انفسنا واختبرنا احوالنا علمنا قطعا اناحين حاولنا الحركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هى حركة فى الموضع الفلانى فى الوقت الفلانى وكل

جسم لما مر فى النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم اوقوة جسم فاذن المتصور العقلى لا يمكن ان يكون له تحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هى عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ زال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وبشبه النفوس الدراكة لها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القدماء الذى كثيرا ما يذهب اليه قوم منهم لامزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ فى كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر فى زمانه ويتبع عددها عدد المبادى المفارقة والاسكندر يصرح ويقول فى رسالته التى فى المبادى ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق مفارق * اشارة * (الاول ليس فيه حيثيتان اوحدانيته فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين اوعن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم واتت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان عدا المبدع الاول فى سلسلتها اوفى حيزها المعلى) يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذى يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرير ما فى هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين فى النمط الرابع فيلزم كما علمت فى النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت فى النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون

ـلك لاينافي الكلية فامان يقال انا نقصد ايجاد تلك الحركة المعينة من حيث انها هي فذلك غير حاصل وذلك
يوجب القطع بهذا الاستقراء والاختبار بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه لايتخصص ذلك
الجزئي بسبب تخصص

المحل والوقت ثم لئن وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لابد

مؤلفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح
ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه
ليس ولا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا
الى علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه
او توحدهما معا ولايجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن
المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولاجزء جسم ولا بنفس يتعلق
بجسم بل هو عقل محض وانت فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة
عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك ولاشك ان هذا
المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك
او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد
والبراءة عن القوة * تنبيه * (قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية
العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد) هذا الفصل مشتمل على اربعة
مطالب اكثرها تعليمي بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تنبيها
وتذكيرا على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية
والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة معشوقاتها
اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض
الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان
ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه
قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانما اورد حاصل انظار اهل تلك
العلوم فيه اجمالا فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك
اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت
اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا
والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة
سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها
الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول
الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويتحرك
ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة
البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها
وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها

في حصوله من ارادة جزئية لكن
ما ذكرتموه معارض بنفس هذه
الارادات الجزئية الحادثة فانها
امور حادثة فلابد لها من امور اخر
حادثة جزئية ايضا ثم الكلام فيها
كالكلام في الاول ويلزم التسلسل
ثم هذا التسلسل اما ان يكون دفعة وهو
محال لاستحالة حصول علل ومعلولات
غير متناهية دفعة واحدة اولا دفعة
بان يكون كل سابق علة اللاحق
وهو ايضا محال لان السابق معدوم
حال حصول اللاحق والمعدوم
لايكون علة للموجود وهذا متفق عليه
بين الفلاسفة ولانه لو جاز ان تكون
الارادة السابقة علة للارادة اللاحقة
فلم لايجوز ان تكون الحركة الجزئية
السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة
وحينئذ يحصل الاستغناء عن اثبات
هذه النفس الجسمانية ثم لئن وقعت
المساعدة على انه لابد مع الارادة
الكلية للحركة من سبب آخر في حصول
الحركة الجزئية ولكن لم لايجوز
ان يقال ذلك السبب هو تخصص
القابل من غير حاجة الى نفس ذات
ادراكات جزئية وبيانه وهو ان الفلك
يستحيل عليه السكون ويستحيل عليه
الرجوع عن جهات حركاته واذا كان
كذلك فالنفس التي هي صاحبة الارادة
الكلية لحركة الفلك اذا ارادت الحركة
الكلية حصلت الحركة الجزئية لاجل
تخصص القابل فان جرم الفلك في كل
وقت لايقبل الا حركة مخصوصة

معينة وعندكم تخصص

القابل يجوز ان يكون سببا لحصول المعلول الجزئي فان المبدأ لجميع
الحوادث في هذا العالم انما هو العقل الفعال ونسبته الى الكل على السواء لكنه يصدر عنه شيء دون شيء لتخصص
القابل فلم لايجوز مثله في هذه المسئلة ثم لئن وقعت المساعدة على انه لابد من قوة ذات ادراكات جزئية فلم قلتم ان

القوة التي تكون كذلك لابد وان تكون جسمانية فاذن يتبين ذلك على مذهبكم المشهور من ان الادراك الجزئي لا يمكن الا بالقوة الجسمانية فقد تحقق في هذا الاصل ان ما تقدم من الوجوه والقدح فيها لا مدفع فيه ثم لو ثبت استمداده على جميع ما ذكرتموه اكثر غير مبني في اصولكم وذلك لان غرض النفس من تحريك الفلك
التشبه بالعقل المجرد ومن الشوق الى التشبه لا يمكن الا بعد ادراك المتشبه به فاذا كانت النفس التي هي المحركة لجرم الفلك قوة جسمانية لا تقوى على ادراك المجردات والعقل جوهر مجرد فالنفس لا يمكنها ادراكه واذا تعذر الادراك تعذر الاشتياق الى المتشبه به فان ما لا يكون معلوما استحال الشوق اليه والعلم بذلك ضروري فلئن قالوا هذا الالزام انما يتوجه اذا اثبتنا النفس الجسمانية ولم نثبت النفس الناطقة اما اذا اثبتنا النفس الناطقة اندفع فنقول على هذا التقدير ايضا لا يندفع ما لم تتركوا مذهبكم في شيء من هذه المسائل لان المباشر القريب لتحريكات الفلك ليس النفس الناطقة بل النفس الجسمانية لان المباشر القريب لابد وان يكون صاحب الادراكات الجزئية وصاحب الادراكات الجزئية لابد وان تكون قوة جسمانية والنفس الناطقة ليست جسمانية ثم ان النفس المباشرة للتحريك انما تباشر ذلك التحريك للتشبه بالعقل فهي من حيث انها تباشر الافعال الجزئية وتدركها لابد وان تكون جسمانية ومن حيث انها تشتاق الى التشبه بالعقل مجردة فاذن لا خلاص من هذه العقدة الا بان يقال لا حاجة في هذه الافعال الجزئية الى ادراكات جزئية او يقال الادراكات الجزئية يصح على الجوهر المجرد او يقال القوة الجسمانية يصح عليها ادراك المجردات او يقال ليس ﴿ والكواكب ﴾
الغرض من تحريك الفلك هو الشوق الى التشبه واي هذه الاقاويل ذكروه فقد تركوا مذهبا مشهورا من مذاهبهم وقولا معتبرا من اقوالهم فهذا ما نقوله في هذا الموضع ولنرجع الآن الى شرح المتن اعلم ان الشيخ ما قرر

الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها فاقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على الترتيب المشهور وان كان فيه ايضا اختلاف والمتأخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمدورات والحلق والدفوف ومثالها وجعلوها منضودة في جو مشتمل عليها هو ثخن فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير استدارة ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه والمتأخرون المقتدون لارصاد بطليموس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك جوزهر يحيط بفلك آخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل او المائل يماس محدبا هما ومقعراهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن خارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفي باحد فلكين اعني خارج المركز والتدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط

فى هذا الفصل الان الرأى الكلى لا ينبعث عنه فعل جزئى فاما قوله لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى فاعلم ان هذا هو المطلوب
فاما قوله فانه لا يتخصص بجزئى منه دون الآخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده فاعلم ان
هذا هو الاستدلال على ذلك المطلوب لانه لما كان كليا كان بالنسبة الى كل الجزئيات على
السواء فيستحيل ان يوجد بعض تلك الجزئيات دون البعض الا لمرجح ولقائل ان يقول تلك الجزئيات قبل وقوعها ليست امورا حاصلة متميزا بعضها عن البعض حتى يقال لم وقع البعض دون البعض فاندفع ما ذكرتموه ثم ان سلمنا انه لا بد من مخصص ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو تعين القابل والوقت واما قوله والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيله غذاء جزئى فينبعث منه ارادة جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية فاعلم ان معناه انه اورد سؤالا على القاعدة المذكورة واجاب عنها والسؤال ان يقال ان الحيوان يريد غذاء كليا فانه يريد مثلا الخبز واللحم ثم ان تلك الارادة الكلية يكفى فى ان يتناول الخبز واللحم الحاضرين واجاب عنه انا لا نسلم ان ارادته للغذاء الكلى يكفى فى تناول الغذاء الجزئى بل الحيوان يتخيل غذاء جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله وان كان او حصل له شخصى آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده فاعلم ان المراد منه ان قائلا لو قال الدليل على ان الارادة الكلية كافية فى تناول
الغذاء ان ترى غذاء حضر بدلا عن الآخر لقام مقام الآخر فى كونه مطلوبا له وذلك يدل على ان الارادة الكلية كافية فاجاب عنه بانا لا نسلم ان الارادة الكلية كافية بل الحيوان انما تخيل غذاء جزئيا واراده الا انه لما احس بغذاء آخر قام هذا الجزئى مقام الاول فتعلقت ارادة جزئية اخرى به بعد اما قوله وكذلك فى قطع

والكواكب الستة مركوزة فى تداويرها بحيث تماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة فى الخارج المركز وذاد واعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثالها وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثانى اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل افلاك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين الاعظمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية المغربية ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت الحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التى فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور فى كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعد بين قطبى الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر تتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغى ان ينسب مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل فى عدد الافلاك * **قوله** * (ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط مثل التدويرات او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكواكب وان الكواكب ينتقل حول الارض بسبب الافلاك التى هى مركوزة فيها لا بان يخرق انها اجرام الافلاك ويزيدك فى ذلك تبصرة انك اذا تأملت حال القمر فى حركته المضاعفة واوجيه وحال عطارد واوجيه وانه لو كان هناك انخراق بوجه جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك)

وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال و يلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية والكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق بالكواكب اول تعلقها و بافلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا و باعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكواكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية بعد ذلك وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محوه خيالا يتراآى فيه بالانعكاس كما يرى من الهلالات وقوس قزح او اجساما موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب و يؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صور الممتلئات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في الماء فان القول بتكثر الحركات المقتضي لتكثر المحركات مبني عليه وانما نفاه بشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب تنتقل حول الارض الى قوله لا بان يخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان

المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد فمعناه ان الارادة الكلية لا تكفي في حصول الخطوات بل لا بد مع تلك الارادة الكلية من ارادات جزئية للخطوات الجزئية واما قوله وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو ما يتجدد الحركة المستمرة على الاتصال و ذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة فمعناه ان التخيل الجزئي ربما كان مقطوعا اي ربما انقطع فينقطع الحركة هناك كمن اراد الذهاب الى موضع معين فاذا وصل اليه انقطعت التخيلات الجزئية الموجبة لحركات الجزئية وربما لم يكن مقطوعا بل كان متجدد الوجود على الاتصال وهذا الاتصال لا يمنع من كون ذلك التخيل شخصيا لان هذه التخيلات كما انها حركات نفسانية مطابقة للحركات الجسمانية فكما ان الاتصال في الحركات الجسمانية لا يمنع من شخصيتها فكذلك في هذه التخيلات التي هي حركات نفسانية اما قوله ولمثل هذا ما تخصص الارادة بشيء جزئي حتى تكون الارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي فمعناه ان الارادة الكلية ما لم تخصص بشيء لم يظهر عنها فعل جزئي فان الارادة الكلية مقابلها ومقتضاها مراد كلي والكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فيستحيل ان يحصل فيه تخصص جزئي واما قوله ونحن فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية انه يجب ان نفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منه شوق وارادة متعينة ضربا من التعين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير مرادة لاجل المراد الاول فمعناه انا ربما حكمنا حكما كليا ان الشيء الفلاني ﴿ حمدي ﴾ ينبغي ان يفعل ثم نتبع هذا الحكم الكلي حكم آخر جزئي ثم تبع ذلك الحكم الجزئي شوق جزئي فينبعث القوة المحركة الى ايجاد حركات جزئية فيكون السبب الاول لهذه الارادات الجزئية تلك الارادات الكلية ولكنها ما كانت كافية بل

لابد معها من الارادات الجزئية ولقائل ان يقول لانزاع انه لابد من ارادة حصول حركة جزئية ولكن هذه الارادة ايضا كلية لان الحركة الجزئية طبيعة كلية لانه يصح فيها ان تكون مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فان كل حركة شخصية فهي جزئية والحركة الجزئية يتناول كل واحد واحد منها فيكون هذا المفهوم كليا فارادته يكون ارادة للكلي لا للجزئي بل ارادة الجزئي لايمكن ان تكون مؤثرة لان ارادة الجزئي نسبة خاصة للارادة الى الجزئي والنسبة متأخرة عن المنسوبين فتعلق الارادة بذلك الجزئي متأخر عن ذلك الجزئي والمتأخر عن الشيء يستحيل ان يكون مؤثرا فيه * موعد وتنبيه * (اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فوعد بيانه بعد ما نحن فيه الآن يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل الغشي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حالة ما مملولة وازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخوفا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب والطرب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل هو ذا تخيل شيء واحد فذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقدان احد الامرين) * التفسير * لما بين ان المقصود من الحركة الفلكية امر سواها وبين ان ذلك الامر هو وضع معين كلي ثم ان تحصيل الوضع المعين الكلي ليس مقصودا بالذات انما هو بالتشبه بالعقل المفارق وهذا انما يتبين في النمط السادس من هذا الكتاب لاجرم وعد بان بيانه سيجيء فيما بعد ثم انه بعد ذلك شرع في ان الفعل بدون الداعي محال وقد مرت هذه الدعوى فيما تقدم الا انه

حدسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الآن اوجه العقربي يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه متساويان وموافاته حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزأ او كسر جزء من ثلثمائة وستين جزأ من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزأ وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب اقلهما بمثل اكبرهما قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزأ وكسرا والتقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزأ وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزأ منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي يلي المركز منه ايضا وكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين بين كل واحد منهما اثني عشر جزأ وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور واستقبله الاوج من الجانب الآخر فوافاه في استقبال

[illegible] ان يريد فعلا دون فعل الا اذا علم اوظن او اعتقد ان ذلك
[illegible] وماشيدها يجب والحجة فيما ذكرنا فيما تقدم ثم انه شرع بعد ذلك في

الشمس وكذلك في التربيع الآخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع
والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلك خارج
المركز غير المدير واخذ مثل اوج المدير بحركة بحركة الممثل المائلة
المتوجهة في زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف
التوالي [illegible] سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف
ذلك وكان التدوير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين
مع وجوب انا نجد الحركة الافلاك على ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن
اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اي
الحركتين بمثله من الاكبرة صاعدا مثل مسيرها والبعد بين الاوجين مثله
فيكون اوج المدير متوسط بين اوج الحامل و[illegible] مركز التدوير حتى اذا
صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من
الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان
المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون
اقرب مايكون المركز من الارض في موضعين متساويي البعد عن
الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منهما الى
الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج
الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد
في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك
مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب
انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز
كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى
جهة يلزم منه الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله
دفعة في جهتين سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض او بهما ثم قال
لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول
لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى وقفة حال حركة النملة
وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب
ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك
حركة واحدة يتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة
واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين

[illegible] بابا
[illegible] الفرق [illegible] شعر
[illegible] شعرات لحيته فاجاب
بان ذلك التعبث ضرب اختيار من اللذة
واما التعبث بالشعرة المعينة فلان اليد
ربما كانت اقرب اليها منها الى
غيرها [illegible] ثم افعل
[illegible] الجواب
[illegible] لاجل
[illegible] لاجل تخيل لذة او بديل
حالة ملايمة او ازالة وصب ما والنوم
لا ينافي التخيل او ان كان منافيا له
فانما ينافيه النوم العرفي وعند ذلك
لا نسلم انه يفعل شيئا فاما الحالة التي
تكون بين النوم واليقظة فهي غير
منافية للتخيلات او ان يكون ذلك
الفعل ضروريا كالتنفس او شبيه ضروري
كمن يرى في منامه شيئا مخوفا جدا
او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب
او الطرب واما قوله واعلم ان التخيل
شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا تخيل
شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر
شيء وليس يجب ان يكون التخيل
لاجل فقد ان احد الامرين فاعلم
ان الغرض منه انه لا يدعي ان الفعل
لا يأتي بدون التخيل او الظن او العلم
واجاب عن سؤال النائم بانه تخيلا
ايضا كان [illegible] ان يقول
لو كان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه
حصول ذلك التخيل له حالة النوم

ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس للنائم تخيل فاجاب الشيخ عن هذا السؤال بان قال لا نسلم ﴿ احدثت ﴾
انه لو كان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه حصوله لان التخيل شيء والعلم بكونه متخيلا في الحال شيء آخر وذكر
انه كان متخيلا في الوقت الذي مضى شيء ثالث وتحقيقه [illegible] ان هذا الذكر فقد ان الامرين اذ وبين وبالله

التوفيق وهذا آخر الكلام في هذا النمط ﴿ النمط الرابع ﴾ * (في الوجود وعلله) التفسير لقائل ان يعترض على هذا العنوان فيقول لو كان للوجود من حيث هو وجود علة لكان واجب الوجود مفتقرا الى العلة لكونه موجودا وجوابه انه لايلزم من قولنا للوجود علة قولنا الوجود من حيث هو وجود له علة بل يحتمل ان يكون افتقاره الى العلة لالكونه وجودا فقط بل لكونه وجودا مع قيد آخر ولفظة الوجود لفظة مهملة فلا تقتضي الكلية فاندفع السؤال واعلم ان المطالب المقصودة بالذات من هذا النمط ثمانية (ا) الرد على من زعم ان مالايكون محسوسا لايكون معلوما ولامتصورا (ب) تفصيل القول في العلل (ج) اثبات واجب الوجود (د) وحدة واجب الوجود (ه) تبرئة ذات واجب الوجود عن الكثرة ويندرج فيه انه غير مركب من الجنس والفصل ولا من الاجزاء العقلية ولا من الاجزاء الحسية (و) لاضدله و لاند (ز) عاقل ومعقول (ح) بيان ان اثبات واجب الوجود واثبات صفاته بالطريق المذكور اجود من اثباته تعالى بسائر الطرق فهذه هي المطالب الكلية واكثرها مما لايتأتى الابفصول وسيأتي على شرح كل واحد منها كيفية ارتباط بعضها بالبعض ان شاالله تعالى * المسئلة الاولى * في الرد على من زعم ان ما لايكون محسوسا لايكون معلوما وفيه اربعة فصول * تنبيه * (انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان مالاينالُه الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان مالايتخصص بمكان اوموضع بذاته كالجسم اوبسبب ماهو فيه كاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لاتشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك

احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض اوسكونا ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة يتوسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فاذن الجسم الواحد لايتحرك من حيث هو واحد الاحركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة قد تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولاينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس الى محركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولايكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لوكان فيهما ماهي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذ ظهر ذلك فقد ظهر انه لايلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شئ مستبعد فضلا عن محال * قوله * (ونعلم انهما كلها في سبب الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد ونعلم انه ليس يجوز ان يقال ماربما يقال ان السافل منها متشوقه الخاص هوما فوقه) وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة كامر وانما اذت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كامر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق ينقطع به الاشتياق وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ماربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لاالى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة وعاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحدة واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذلم يدل على امتناعها دليل * قوله * (ونعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع

المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا العجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه متخصص لا محالة بشئ من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين يختلفون في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي) * التفسير * الدليل على فساد قول من قال ما لا يكون محسوسا لا يكون معقولا ولا متصورا هو انا نعلم بالضرورة اشتراك الاشخاص الانسانية في حقيقة الانسانية فتلك الحقيقة المشتركة فيها اما ان يكون لها شكل معين ومقدار معين وحيز معين واما ان لا يكون له شئ من ذلك فان كان الاول لزم ان لا يكون مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة لان كل شئ معين فانه يخالف كل ما عداه وان كان الثاني كان ذلك القدر المشترك اذا اخذ من حيث انه هو فقط لم يكن له قدر ولا شكل ولا حيز ومثل هذا لا يكون محسوسا مع انه معقول فقد بطل ما يقال ما لا يكون محسوسا لا يكون معقولا بل البحث والتفتيش قد اخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس ولنرجع الى التفسير قوله انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس فاعلم انه انما قال قد يغلب على اوهام الناس ولم يقل على خيالات الناس لما ان القوة التي تحكم على غير المحسوس بالمحسوس ليست الا الوهم واما قوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال فمعناه ان ما لا يكون محسوسا حقيقة استحال ان يكون له وجود واما قوله وان ما لا يتخصص بمكان اوموضع كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال

شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة) وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والاينات والحركات التي هي مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الاينات والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها وهي التي يسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة قوله (فبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا لبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منا بيان ذلك) هذا هو الحث على تعرف المبادي الفاعلة لهذه الاجرام اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك * هداية * (اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار بشخصه ذلك الشخص المعين ولو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبه اوغير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شئ من السماويات علة لما تحته وللمحوي فيه) قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان تبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات عللا لشئ من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام

الجسم فلاحظ له من الوجود فمعناه ان الشئ اما ان يكون جسما او سالا فيه اولا يكون جسما ولا حالا فيه فالجسم له الوضع والموضع بذاته والحال فيه وهما حاصلان له لكن بسبب الجسم الذي هو محله فهؤلاء قد اعترفوا بهذين القسمين وانكروا القسم الثالث

واما قوله وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوسات فتعلم منه بطلان قول هؤلاء فمعناه ان هؤلاء زعموا ان ما ليس بمحسوس فليس بموجود وهذا باطل لانك اذا تأملت في المحسوسات عرفت ان فيها ما ليس بمحسوس ثم انه بعد ذلك ذكر الدلالة التي حررناها بعبارات واضحة غنية عن الشرح ولقائل ان يقول الشيخ في هذا الفصل انما حاول الرد على من قال لا موجود الا الاجسام والاعراض وما ذكره من الدلالة لا يبطل قولهم لانه بين ان الانسانية الكلية مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وهي غير محسوسة ولكن الانسانية الكلية لا وجود لها خارج الذهن وانما وجودها في الذهن والقوم انما منعوا من وجود شئ غير محسوس في خارج الذهن والحاصل ان القوم منعوا من وجود شئ غير المحسوس خارج الذهن والشيخ اثبت امرا غير محسوس في الذهن فلم يكن كلامه مبطلا لمقالة اولئك والجواب عنه من وجهين الاول انا بينا فيما مضى ان القدر المشترك من الانسانية بين الاشخاص الخارجية موجود في الخارج لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المقيد بقيد انه هذا ومتى كان المركب موجودا كانت بسائطه ايضا موجودة فالانسان من حيث هو انسان لا بشرط شئ موجود لكن الانسان لا بشرط شئ غير محسوس فانه ما لم يتقيد بالقيود الجزئية المشخصة لا يصير محسوسا فثبت ان ما ليس بمحسوس موجود والثاني لو سلمنا ان الامر الكلي ليس الا في الذهن لكنا نقول قد عرفنا بالدلالة انه لا يلزم من كون الشئ غير محسوس ان لا يكون ماهيته معقولة متصورة واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يمكن ادعاء الضرورة في امتناع وجود هذا النوع من الموجودات وهذا

العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوى وكانت علية الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة احوج الى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشئ الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه متأخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين الذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوى لسبقه متشخصا لما بيناه في المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والامكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوى واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوى هو نفي ما يتصور فيه فان المحوى من حيث هو ملاء لا يتصور الامع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الامع تصور المحوى من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعنى

هو تمام الغرض لانه ليس الغرض من هذا الفصل اثبات الموجودات المجردة بل الغرض ابطال قول من ادعى الضرورة في امتناع وجودها ... العرض *وهم وتنبيه* (ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء ... وغير ذلك ومن حيث هو ... محسوس فنبهه

فنقول ان ... كل ... واحد ... او ... كالحال في الانسان نفسه)

* ... *توجيه هذا السؤال ان يقال انكم ذكرتم ان القدر المشترك في الانسانية بين زيد وعمرو وغيرهما امر مجرد عن جميع اللواحق وهذا ممنوع بل القدر المشترك ... انما يكون هيكلا مركبا من اعضاء مخصوصة كاليد والرجل وغيرهما وكل ... هذه الاعضاء محسوس واجاب عنه بان الحجة التي ذكرناها في الاشخاص الانسانية قائمة بعينها في كل واحد من هذه الاعضاء فان اليد التي لزيد وعمرو مشترك في كونها يدا ومتباينة بخصوصيتها ... تقوم الحجة ... هذه الاعضاء *تنبيه* (انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس و الوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس الشيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها) *التفسير* قال هذه حجة ثانية على فساد قول من يقول لا موجود الا المحسوس والمتوهم

وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي ... وجود المحوي في هذا الغرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء ... يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور وانما ... حكم بامتناع ... وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا معه اذا لم يكن معلولا للحاوي ... كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع ... لا واجب بغيره ... ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما ... ذلك ... المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان ... الى قوله ... الا بكان ... هي اصل القياس فان القياس ... وانما ... كليا غير متخصص بهذا الموضع ... مخصصا وقصدا لمزيد الايضاح و ... هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب ... وجود العلة ... بيان ... الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا ... على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل ... متخصصا بهذا الموضع فقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي ... لا يمكن لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم ... الى بيان ... مفصلا فقال ولا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي ... في نفسه واجب ... فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلاف ... فاذن ليس شيء من السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قررة اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة ... والكلام ... بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة ... بعده فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب الخلاء ولا عدمه ... معه ثم لو قدر انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا الامتناع

وتقريرها ان من اعترف بالمحسوس والمتوهم ولا بد له من الاعتراف بالحس و الوهم وكل واحد منهما غير محسوس بشيء من الحواس ولا متوهم ايضا فاذن يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وايضا فكل عاقل لا ينكر عقله نفسه مع ان العقل غير محسوس ولا متوهم واما قوله

ومن بعد هذه الاصول الخ معناه ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم يوجب الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وذلك هو الحس والوهم والعقل واما هذه الصفات الاخر فليس كذلك اى ليس يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بها ولكنا نعلم بالضرورة وجودها وان شيئا منها غير محسوس ولا متوهم واذا ثبت ان فى الموجودات المحسوسة امورا غير محسوسة فكيف يمكن الاستبعاد من وجود موجودات لا تعلق لها بالمحسوسات اصلا * تذنيب * (كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التى بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده) * التفسير * قوله كل حق اى كل موجود وحاصله ان كل موجود فانك اذا اخذت ماهيته محذوفا عنها مشخصاته فانها تكون غير محسوسة ولا موهومة واذ كان الامر فى كل الحقايق كذلك كانت الحقيقة التى هى علة جميع الحقايق اى علة وجود جميع الحقايق اولى بهذا التجرد وهذه الحجة اقناعية * المسئلة الثانية * فى تفصيل القول فى العلل الاربعة التى هى العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية واحكامها والشيخ بين غرضه من هذه المسئلة فى فصول ثلثة من هذا الكتاب * تنبيه * (الشئ قد يكون معلولا بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا فى وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه وهو مابه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هى علة تقوم مثلثيته ويكون جزأ من احدها وتلك هى العلة الفاعلية او الغائية التى هى علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية) * التفسير * الشئ الذى يفتقر اليه الشئ اما ان يكون جزأ منه او لا يكون فان كان جزأ منه فاما ان يكون هو الجزء الذى لاجله يكون الشئ بالقوة وهو العلة المادية مثاله السطح فانه مادة

ستناد شئ من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته فلما تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما ورد فى المتن فالاصوب ان تقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى آخره فان بذلك يصير تقرير تالى المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتأخير انما وقع من غفلة الناسخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتأخر متأخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما يبطل الذى هو علة لمحوى انما يوجد مع الحاوى عندهم فتقدمه على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوى ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المعية فى الموضعين بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث ذاتيهما والثانى على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر كما مر فى النمط الاول قوله (واما ان يكون الحاوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعنى الحاوى وغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن) لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى اشار الى القسم الثانى وهو كون المحوى علة للحاوى وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو منه مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوى اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه

المثلث واما ان يكون هو الجزء الذي لاجله يكون الشيء بالفعل وهو العلة الصورية ومثاله الاضلاع
الثلاثة للمثلث واما الذي لا يكون جزءا من الشيء فاما ان يكون موثرا في وجود الشيء وهو العلة الفاعلية
اوموثرا في علية العلة الفاعلية وهي العلة الغائية فان الانسان انما يفعل الفعل المعين

لاجل غرض فلولا ذلك الغرض
لبقي فاعلا بالقوة كما كان فصيرورته
فاعلا بالفعل امر معلل بذلك الغرض
* تنبيه * (اعلم انك تفهم معنى
المثلث وتشك هل هو موصوف
بالوجود في الاعيان ام ليس بعد
ما تمثل عندك انه من خط وسطح
ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان
* التفسير * لما ذكر ان علة
الماهية مغايرة لعلة الوجود وهذا
الكلام فرع على كون الماهية مغايرة
الوجود احتج ههنا على ذلك بانك
تعلم حقيقة الشيء عند شكك
في وجوده والمعلوم مغاير لغير المعلوم
وهذه الحجة في هذه المسئلة قد ذكرها
في اول المنطق وذكرنا ما فيها
وعليها فلا حاجة الى الاعادة
* اشارة * (العلة الموجودة
للشيء الذي له علل مقومة للماهية
علة لبعض تلك العلل كالصورة
او لجميعها في الوجود وهو علة الجمع
بينها والعلة الغائية التي لاجلها
الشيء علة لماهيتها ومعناها لعلية العلة
الفاعلية ومعلولة لها في وجودها
فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها
ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل
وليست علة لعليتها ولا لمعناها
* التفسير * الغرض من هذا
الفصل احكام الاقسام الاربعة
من العلل فمن احكام العلة الفاعلية
انها اذا كان الشيء مركبا من الاجزاء فقد يكون علة لبعض تلك الاجزاء وقد يكون علة
لجميعها اما الاول فالماهية فكما يقال للبناء انه هو الفاعل للدار اي هو المحدث لصورتها في مادتها والافعال
البشرية كلها كذلك واما الثاني فكالمفارقات التي هي علل الهيولى والصورة وعلة الجمع بينهما ومن احكام

بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا
القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير
مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما سياتي والبرهان ان
يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته * وهم وتنبيه *
(ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد لك من ان
تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن
اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا
كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا عن علة قبل وجود
المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان المحوي
اذا كان علة تسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان
حين يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملأه ان كان معلولا بل يجب
بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل
وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هذا تسبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون
للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا
معا عن شيئين) تقرير الوهم ان يقال لو سلمنا ان علل الاجسام السماوية
ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي
فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة
واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع
وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة وعلى قول
الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من ان تقول انه
يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد
او عن اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم
الحاوي والمحوي او لزوم علتهما عن واحد او عن اثنين قيل ولو كان
الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل
المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي
تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة
المحوي وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه
اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد
او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر في كون الحاوي والمحوي

عن

العلة الغائية انها علة في ماهيتها لعلية العلة الفاعلية بالفعل ومعلولة في وجودها للعلة الفاعلية اما الاول فكما بينا واما الثاني فلان العلة الفاعلية ثم تحرك لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض معلول ذلك التحريك لما كان التحريك لاجله ولقائل

ان يقول قولك للعلة الغائية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية فيه اشكال

عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول في حله اختلف القائلون باستناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوى لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوى والمحوى عن واحد اوعن اثنين ان لم يكن مفسرا بشيء مما كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوى يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوى علة وذلك لايمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذي هو مكان المحوى وعدم وجوب مايملأه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوى معلولا اما اذا لم يكن الحاوى علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان مامع المتقدم بالمعية الاتفاقية لايكون متقدما اللهم الا ان يكون التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لايستلزم الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوى وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك * وهم وتنبيه * (اولعلك تريد فتقول اذا خرج على الاصول التي تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوى فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علة وذلك القياس لايفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرضه تحدد الحاوى في باطنه ثم

لانكم تثبتون العلة الغائية للافعال الطبيعية والقوى الطبيعية لاروية لها ولاشعور لها اصلا فماهية العلة الغائية ههنا لايمكن ان يقال انها موجودة في الذهن لانه لا ذهن في هناك ولاشعور وغير موجودة الخارج لان وجودها في الخارج معلول لعلة الفاعلية واذا كان كذلك كانت معدومة صرفة والمعدوم الصرف لايمكن ان يكون علة للامر الوجود فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بماهية العلة الغائية ولاخلاص عنه الا ان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات ولكن ذلك على خلاف مذهبهم وتحقيقه في اول طبيعيات كتاب الشفاء ولعل قوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل فاعلم ان الفاعل قد يكون فعله على سبيل القصد والارادة وقد يكون على سبيل الفيضان والعناية اما القسم الاول فغاية فعله لابد وان تكون حادثة فاما القسم الثاني فغايته لابد وان لاتكون حادثة فانهم يقولون انه تعالى هو الفاعل وهو الغاية وكذى القول في العقول واما قوله وليست علة لعليتها ولا بمعناها فالمراد منه ان العلة الغائية وان كانت علة لوجود العلة الغائية لكن يستحيل ان يكون علة لعليتها لان عليتها علة لعلية العلة الفاعلية

فلو كانت العلة الفاعلية علة لعليتها لزم الدور * اشارة * (ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود) معناه ان كان في الوجود شيء هو علة اولى فهي علة لوجود كل شيء ولوجود علل ماهيات الاشياء ايضا وهذا ظاهر * المسئلة الثالثة * في اثبات واجب الوجود والكلام في هذه المسئلة مبني

ن ا ورا ...ا تحقيق ماهية الامكان وثانيها بيان ان الممكن لابد له من مرجح وثالثها ان المؤثر لابد وان يكون موجودا مع الاثر ورابعها ... ابطال التسلسل وخامسها ابطال الدور والشيخ ماذكر ابطال الدور ههنا ... سنذكره بعد ذلك ونحن نشرح كلامه فى هذه

تحدد الحاوى لاسبق له على المحوى وليس كل ماهو بعد مع وهو بعد لان العلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية حيث لم يكن علية ولامعلولية لم يجب قبلية ولابعدية فالم يجب ان يكون مامع العلة سابقا لم يجب ان يكون مامع القبل بالعلة قبلا الا بالزمان) قول هذا الوهم هو الوهم المذكور فى الفصل السابق مع زيادة بيان وهى ان الحاوى والمثل الذى هو له المحوى لما صدرا معا عن علة واحدة فقط وجبا عنها معا والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذى هو علة واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذى هو الحاوى ايضا واجبا وحينئذ يعود المحذور والتنبيه الجواب هو الذى سبق مع مزيد ايضاح وهو غنى عن الشرح * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان الحاوى والمحوى جميعا بحسب اعتبار انفسهما غير واجبى الوجود فهو ممكنا فيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشئ ولامكان ان لم يملأ كان خلا وانما يعرض مايعرض اذا كان محددا فيلزم مع تحديده ان يكون الجرم محيطا بملاء اوغير محيط بملاء فيكون خلاء) اقول هذا الفصل واضح وقدمنا بيان مايناسبه فى اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوى علة المحوى * اشارة * (وهذا القول واحد بعينه سواء نسب التقدم الى صورة لجسم الحاوى اونفسه التى يكون كصورته او الى جملته) اى البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوى اونفسه التى يكون مبدأ لصورته او يكون هى كصورته اوعين صورته اوجعلت العلة جملة الحاوى فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة مالم يتم وجودها لايكون علة واى هذه الاشياء يعرض علة فانه لايتم موجودا الامع الجميع * تذنيب * (قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت اذا فكرت ونعست علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصورة القائمة بالاجسام والتى هى كمالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط ماهيه قوامها ولاتوسط للجسم بين الشئ وبين ماليس بجسم من هيولى وصورة حتى يوجدهما اولا ويوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لاتكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولالصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور مايحدد عليها اواعراض)

... كل موجود اذا اعت... ذاته من غير التفات ... فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه اولايكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علة صار ممتنعا او مثل شرط وجود علة صار واجبا واما ان لم يقرن بها شرط لاحصول علة ولا عدمها بقى له فى ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشئ الذى لايجب ولايمتنع وكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته) * التفسير * كل موجود اذا اعتبر حاله فاما ان يكون بحيث لايصح العدم عليه لما هو او يصح والاول هو الواجب لذاته والثانى هو الممكن فكل موجود اما واجب واما ممكن واعلم ان الممكن انما يبقى ممكنا اذا اعتبرت ماهيته من حيث هى هى اما اذا لم ينظر اليها من هذا الاعتبار فربما لايبقى ممكنا بل يصير واجبا او ممتنعا فانك اذا اخذته بشرط وجوده او بشرط وجود سببه كان واجبا لانه حال كونه موجودا يستحيل ان يكون معدوما لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم وحال حضور سببه الموجب له يستحيل ايضا ان يكون معدوما وحال كونه معدوما او عند حضور سبب عدمه يستحيل ايضا ان يكون موجودا ولكن كونه ممكنا لما هو هو لاينافى كونه واجبا او ممتنعا ... هذه الاعتبارات ونفسه اكتساب ... هذا الفصل غنى عن الشرح * اشارة * (ما حقه فى نفسه الامكان

فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شئ اوغيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) * التفسير * لما تكلم فى ماهية الواجب والممكن تكلم الآن فى ان الممكن لا يوجد الا بسبب وبين ذلك بان ابطل كون الممكن موجودا من ذاته فان الممكن مما يصح عليه الوجود والعدم فليس ذاته باقتضاء احدهما اولى منها باقتضاء الآخر فثبت ان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته ولما بطل ذلك ثبت انه موجود بغيره ولقائل ان يقول ذكرتم فى هذا الفصل امرين احدهما ان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته والثانى انه متى لم يكن وجوده من ذاته فلا بد وان يكون وجوده من غيره اما الاول فمتفق عليه لان الممكن معتبر بما لا يقتضى لذاته الوجود ولا العدم واذا كان الممكن معتبرا بذلك كان الاشتغال بان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته جاريا مجرى بيان ان ما لا يكون وجوده من ذاته لا يكون وجوده من ذاته وهذا مما لا فائدة فيه واما الثانى فلا بد فيه من بيان زائد لانه لا يلزم من فساد قولنا الممكن موجود من ذاته صحة قولنا انه موجود من غيره لان بين القسمين واسطة وهى ان لا يكون وجوده من شئ اصلا لا من ذاته ولا من غيره واذا كان كذلك لم يتم البرهان الا بذكر هذا القسم وابطاله اما بادعاء الضرورة او بذكر البرهان على فساده والشيخ لم يقل شيئا من ذلك ولعل الجواب ان هذا القسم لما كان معلوم البطلان بالضرورة فلا جرم لم يلتفت الشيخ اليه * تنبيه * (اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا ويجب لغيرها ولنزده ذا بيانا) * التفسير * لما بين ان الممكن لا بد له من سبب تكلم ههنا فى فساد التسلسل ولقد كان من الواجب عليه ان يتكلم

لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوى علة لحاويه وكان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهانى ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنى على مقدمات احديها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ فى النمط السابع على ان علم البارى بغيره صور فى ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشئ الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا معا لشئ واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صور فى ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح ان يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل لتلك الصور وبالاعتبار الثانى قابلها على ان الحق فى ذلك ما سنذكره فى موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهى كان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها

قبل هذا الفصل فى بيان ان السبب المؤثر لايجوز ان يكون متقدما تقدما زمانيا على المسبب فانه لوجاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله ولا الى اول وذلك عنده غير ممتنع فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود فاما اذا قام الدلالة على ان السبب لابد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل

التسلسل لكانت تلك الاسباب والمسببات باسرها حاضرة معا وذلك عنده محال والبرهان الذى ذكره ايضا مختص بهذه الصورة فكان الاولى تقديم الكلام فى هذه المسئلة على هذا الموضع لكنه لما كان فى عزمه ان ذكره فى موضع آخر وهو اول النمط الخامس من هذا الكتاب لاجرم تساهل فيه ههنا ثم اعلم ان البرهان المذكور على فساد التسلسل تارة يذكر على وجه لايحتاج فيه الى التقسيمات وتارة يذكر بحيث يحتاج فيه اليها والشيخ اورد الوجه الاول اولا ثم اردفه الوجه الثانى وبيان الوجه الاول ان يقول لو تسلسلت تلك الاسباب التى هى باسرها ممكنة فلابد من افتقاره الى موجود آخر فاذن لابد من شئ يتعلق به جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وكل موجود مغاير لجميع الممكنات ولجميع احادها وجب ان لايكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها لاخارجا عنها فاذن ثبت استناد جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود وهو المطلوب ولنطبق هذا المعنى على لفظ الكتاب فنقول قوله اما ان يتسلسل الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجب الوجود ويجب لغيرها فاعلم ان معناه انها وان لم يتسلسل فقد انتهت الى سبب غنى وهو المطلوب ولما كان هذا هو نفس المطلوب لاجرم لم يتعرض الشيخ له بل انما تعرض للقسم الآخر فهذا هو السبب فى حذف احد جزئى المنفصلة واما ان تسلسلت الى غير النهاية فعلى هذا التقدير كل واحد منها ممكن والجملة متعلقة بتلك الآحاد فالجملة والآحاد باسرها ممكنة فيكون الجملة

يصدر بوساطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لاتسخن اى شئ اتفق بل ماكان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس لا تضيئ كل شئ بل ماكان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لابمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هى نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم يكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لايمكن ان يكون فاعلا لما لاوضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هذا خلف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئه اعنى مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام والتى هى كمالية لها يعنى النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولاتوسط للجسم بين الشئ وبين ماليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور الجسمية لاتكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهذه يتبين امتناع صدور الاجسام عنها وتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما يتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تأثير الصور فى الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التى تجعل مادة مايجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتجدد على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام مايظن انه علة لها وذلك كالشمس التى تعد الاجسام للتسخن ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها وهذا الفصل اخر الفصول المشتملة على اثبات

﴿ العقول ﴾

والآحاد مفتقرة الى شيء آخر والا لكان الممكن غنيا عن السبب والذي يغاير جميع الممكنات وجميع آحادها لا يدوان لا يكون ممكنا واذا لم يكن ممكنا كان واجبا وهو المطلوب ﴿شرح﴾ (كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فيكون واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا وانما يجب بآحادها واما ان يقتضي علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة واما ان يقتضي هي بعض الآحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذا كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك واما ان يقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها هو الباقي) * التفسير* قال رضي الله عنه وارضاه لما قرر البرهان على الوجه الاجمالي شرح ذلك الوجه الاجمالي بهذا الوجه التفصيلي فنقول لو قدرنا استناد كل ممكن الى ممكن آخر لا الى نهاية لحصلت هناك جملة كل واحد منها معلول فنقول تلك الجملة اما ان تكون واجبة لذاتها او لا يكون والاول باطل لان كل جمله فهي مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فكل جملة فهي مفتقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى الغير كان ممكنا لذاته فكل جملة ممكنة لذاتها وايضا فهذه الجملة مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها ممكن والمفتقر الى الممكن اولى ان يكون ممكنا فثبت ان هذه الجملة ممكنة فهي اما ان تفتقر الى مؤثر او لا تفتقر والثاني باطل والا لكان الممكن غنيا عن المؤثر ولو كان الممكن غنيا عن المؤثر لما استند شيء من الممكنات الى شيء آخر ولو كان كذلك لكان التسلسل ايضا باطلا لانه انما يلزم لو افتقر كل ممكن الى سبب فثبت ان تلك الجملة مفتقرة الى مؤثر وذلك المؤثر لا يخلو اما ان يكون هو ذلك المجموع واما ان يكون سببا داخلا فيه واما ان يكون سببا خارجا عنه والاول محال لان ذلك المجموع

العقول* هداية وتحصيل* (فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ الجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات) قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل * زيادة تحصيل * (وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتيبها و يلزم الجسم السماوي عن آخرها لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان تكون الاجرام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات) هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماوات وان كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم

تقونقس تلك الجملة والشئ الواحد من الاعتبار الواحد لايكون مؤثرا فى نفسه واما القسم الثانى فهو ينقسم الى اقسام ثلثة لانه اما ان يكون المؤثر فى تلك الجملة كل واحد من آحادها واما ان يكون العلة واحدا منها غير معين او يكون العلة واحدا منها معينا والاول باطل لان كل واحد واحد من آحادها غير مستقل بتحصيل الجملة والثانى ايضا باطل لانا اذا قلنا العلة واحد منها لا على التعين كان المعنى ان كل واحد منها مستقل بايجاد تلك الجملة وحده فرجع الى القسم الذى قبله والثالث ايضا باطل لان كل واحد يفرض على التعيين فانه لايكون علة لنفسه ولا لعلته ولا لعلة علته الى مالانهاية له واذا كان كذلك لم يكن ذلك الواحد علة لبعض آحاد الجمله وما لايكون علة لبعض آحاد الجملة لايكون علة للجملة ولما بطل هذا القسم ثبت افتقار هذه الجملة الى شئ خارج وهذا آخر ماقررناه فى هذا الفصل وعبارة الكتاب غنية عن الشرح

* اشارة * (كل علة جملة هى غير شئ من آحادها فهى علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الآحاد دون البعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق)

* التفسير * انا انما ابطلنا القسم الثالث من اقسام القسم الثانى وهو ما يقال ان علة الجملة واحد منها معين ان قلنا انها ليست علة لبعض آحاد تلك الجملة ومالايكون علة لبعض آحاد الجملة لايكون علة لتلك الجملة فهذه المقدمة لابد لها من الدلالة فذكر فى هذا الفصل مايدل عليها وهى ان كل ماكان علة لجملة فاما ان لايكون علة لشئ من اجزائها واما ان يكون علة لبعض اجزائها دون البعض واما ان يكون علة لجميع اجزائها فان لم يكن علة لشئ من اجزائها استحال ان يكون علة لها لان جميع اجزائها اذا كان غنيا عن تلك العلة ومتى حصل جميع اجزاء الشئ كان حصول ذلك الشئ واجبا فحينئذ

يكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالبهما فى علية الافلاك المتوالية ولا بمساوات العقول للافلاك فى العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لايكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لايصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويزما لم يجزم هو به سخيف * زيادة تحصيل * (فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلى يلزم عنه جوهر عقلى وجرم سماوى) اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدء بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهو جوهر عقلى وجرم سماوى معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضى بالضرورة صدور جرم سماوى وجوهر عقلى معا عن جوهر واحد عقلى ولكن القول بصدور شيئين عن شئ واحد يناقض القول بان الواحد لايصدر عنه الا واحد فى بادى الرأى بل القول بان الواحد لايصدر عنه الا واحد يقتضى اذا فهم على الاطلاق الذى يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما فى سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط اغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لايتعلق بعضها ببعض معلوم بالظاهر لكن المراد منه ان الواحد لايصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله (ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع فى المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع فى معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عنه معلولاته) فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره

يكون حصول ذلك الشيء غنيا عن تلك العلة لايقال لم لا يجوز ان يكون اجزائها غنية باسرها عن العلة الا ان تلك الجملة لايحصل الاعند اجتماع تلك الاجزاء وذلك الاجتماع مفتقرة الى تلك العلة لانا نقول ذلك الاجتماع اجزاء ماهية ذلك المركب فاذا افتقرت فى ذلك الاجتماع الى تلك العلة لم يكن غنية عنهما في جميع اجزائهما بل يكون مفتقرة اليها فى بعض اجزائهما وهو تلك الهيئة الاجتماعية واما القسم الثانى وهو ان يفتقر بعض اجزاء تلك الجملة الى العلة دون البعض فهذا جائز ولكن العلة بالحقيقة لاتكون علة لذلك المجموع بل لذلك الجزء فقط واما القسم الثالث وهو ان يكون علة الجملة علة لجميع اجزائها فهو المقصود وظهر حينئذ ان علة كل جملة فلا بد وان يكون علة لجميع اجزائها * اشارة * (كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهى طرف لانها ان كانت وسطا فهى معلولة) * التفسير * ولما ثبت افتقار جملة تلك الاسباب والمسببات الممكنة الغير المتناهية الى شيء خارج عنها فذلك الخارج وجب ان لايكون ممكنا ومعلولا لانه لو كان كذلك لكان احد تلك الجملة لايكون شيئا خارجا عنها واعلم انه يريد بالطرف الواجب وبالوسط الممكن لان كل ممكن مستند الى غيره فيكون كأنه فى الوسط والواجب لايستند الى غيره فيكون كالطرف فقوله كل جملة فيها علة غير معلولة فهى طرف بمعنى فهى واجبة وقوله لانها ان كانت وسطا فهى معلولة معناه ان كانت ممكنة كانت معلولة لكنا فرضنا انها غير معلولة هذا خلف * اشارة * (كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية اوغير متناهية فقد ظهر انها اذا لم تكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لامحالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهى

بالاجمال وبقى ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد فى المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن (ا) وصدر عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو فى اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) فيصير فى ثانية المراتب شيئان لاتقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن (ب) بالنظر الى (ا) شيء آخر صار فى ثانية المراتب ثلاثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ج) وحده شيء وبتوسط (د) وحده ثان وبتوسط (ج د) معا ثالث وبتوسط (ب ج) رابع وبتوسط (ب د) معا خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معا تاسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادى عشر وعن (ج د) معا ثانى عشر ويكون هذه كلها فى ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى مافوقه شيء واعتبرنا الترتيب فى المتوسطات التى تكون فوق واحدة صار ما فى هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لايحصى عددها فى مرتبة واحدة الى مالانهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة فى مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثانى هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهى من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك

الى واجب الوجود بذاته) كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات سواء فرضناها متناهية او غير متناهية فلا تخلو حالها من احد قسمين فاما ان يكون جميع آحادها معلولا او لا يكون بل يكون فى آحادها مالايكون معلولا فان كان الاول افتقرت الى علة خارجة عنها والخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب وهو الطرف فتلك الجملة طرف وان كان القسم الثانى وهو ان تكون فى جملة آحادها ماليس بمعلول والذى لا يكون معلولا فهو واجب لذاته وهو طرف فاذن كل سلسلة فهى لامحالة منتهية الى واجب الوجود لذاته وهو الطرف وهذا آخر كلام الشيخ ههنا فى اثبات واجب الوجود وقد بقى ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور وهو ان يكون هذا يترجح بذلك وذلك يترجح بهذا واعلم ان الدور باطل والمعتمد فى ابطاله ان يقال العلة متقدمة على المعلول فلو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر واذا كان كذلك كان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيلزم تقدم كل واحد منهما على نفسه وذلك محال ولقائل ان يقول اما ان تعنى بتقدم العلة على المعلول التقدم بالزمان او بالذات او بمعنى ثالث والاول باطل بالاتفاق وايضا فاذا انفكت العلة عن المعلول فى زمان واحد جاز انفكاكها عنه فى سائر الازمنة وما كان كذلك لم يكن علة للشئ وايضا فاذا وجدت العلة فى الزمان الاول خالية عن المعلول ثم حصل المعلول فى الزمان الثانى فتأثير العلة فى المعلول اما ان يكون فى الزمان الاول او فى الزمان الثانى فان كان الاول كان وجود المعلول متأخرا ﴿ احدهما ﴾ عن وقت وجود العلة وقد بينا انه متى كان كذلك انسد على الفلاسفة باب اثبات واجب الوجود وان كان الثانى لم يكن العلة متقدمة على المعلول فى الزمان لانه انما صار علة لذلك المعلول فى الزمان الثانى وقد حصل

له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد منها فى اولى المراتب هو الوجود وثلثة فى ثانيتها هى الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذى استفاده من الاول واثنان فى ثالثتها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمهما عليه فهما فى ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان فى ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان فى انهما حال ذلك المعلول فى ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان فى انهما حاله فى ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان فى انهما حاله المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلثة هى التى يعبر عنها بالتثليث الموجود فى العقل ولاولى والثانية تشتركان فى انهما حاله فى ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانه حاله بالقياس الى مبدئه وهما المراد ان من قول من ذكر التثنية واذا تقرر هذا فلنرجع الى باقى شرح المتن ونقول قوله فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلى يلزم عنه جوهر عقلى وجرم سماوى يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدر الفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلى سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فلا شبهة ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول * **قوله** * (ولا حيثيتى اختلاف فى هذا الا ما لكل شئ منها بذاته من امكان الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول) اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذى هو المعلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هى الاربعة التى ذكرها لا غير * **قوله** * (فيكون بماله من عقله الاول الموجب لوجوده وبماله من حاله عنه مبدأ الشئ) اشارة الى امرين

المعلول معه في ذلك الزمان والثاني ايضا باطل لانا سنبين بعد ذلك ان شاء الله تعالى انا لانعقل من التقدم بالذات على المعلول الا كون العلة مؤثرة في المعلول فقول القائل لو كان شيئان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر يرجع معناه الى انه لو كان شيئان كل

واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما علة للآخر ولا يبقى حينئذ فرق بين التالي والمقدم اصلا بلى لو فسرنا تقدم العلة على المعلول بامر وراء التأثير لكان الكلام مستقيما ولكن الشان فيه واما الثالث فلابد من بيانه ثم لئن وقعت المساعدة على ذلك لكن في قولنا المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء كلام فان ذلك التقدم ان كان بالزمان كان صحيحا وان كان بالذات فهو ممنوع وفيه بحث ذكرناها في كتاب النهاية والانصاف ان الدور معلوم البطلان بالضرورة ولعل الشيخ انما ترك لذلك ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ في وحدة واجب الوجود خمسة فصول قال رضي الله عنه البرهان الذي تمسك الشيخ به في اثبات هذا المطلوب مفتقر الى مقدمتين فلاجل ذلك تكلم الشيخ اولا في تينك المقدمتين ثم خاض بعد ذلك في البرهان * اشارة * كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف فيه فيكون المختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض لما يختلف به وهذا ايضا غير منكر واما ان يكون ما يختلف فيه عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر) * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان احدى المقدمتين اللتين ذكرهما وقبل الخوض في تقرير غرض الشيخ من هذه المقدمة نحن نقدم مقدمتين فالاولى ان كل شيئين او اكثر فلابد وان يكونا متخالفين في هويتيهما او تشخصهما لان تشخص هذا لو كان حاصلا لذلك لكان هذا ذلك لاغيره هذا خلف الثانية

احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ او وجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل حالتيه المذكورتين التي بهما صار مبدأ لعقل آخر * قوله * (وبما له من ذاته مبدأ لشيء آخر) اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بهما صار مبدأ للفلك * قوله * (ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوما من مختلفات) اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده وان ذلك شيء واحد كما مر * قوله * (وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب) اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات للوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما للاوصاف المذكورة * قوله * (ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة) اي ينبغي ان تستند عليته للعقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك الذي تحته الى حاله التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفائض عليه من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح عن ذلك * بقوله * (فيكون بما هو عاقل الاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني) ثم اشار * بقوله * (ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين بهما يصير سببا لصورة ومادة جسميتين) الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ الهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ لصورته التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه ومتأخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان

ان الاشياء قد تكون متوافقة فى شئ من المقومات كالاشخاص الداخلة تحت نوع واحد والانواع الداخلة تحت جنس وقد لاتكون متوافقة فى شئ من المقومات كالاجناس العالية فانها لاتكون متوافقة فى شئ من المقومات وان كانت ربما توافقت فى شئ من الصفات العرضية واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول كل اشياء فهى مختلفة باعيانها كما بيناه فاذا اتفقت فى امر مقوم لهما كان مابه الاختلاف مغايرا لمابه الاشتراك لامحالة فيكون هوية كل واحد منهما مركبة مما شارك الآخر ومما به امتاز عن الآخر وعند ذلك اما ان تكون مابه الاشتراك لازما لمابه الاختلاف اوبالعكس او يكون مابه الاشتراك عارضا مفارقا لمابه الاختلاف او بالعكس فهذه اقسام اربعة لامزيد عليها فلنعتبر احوالها فنقول اما القسم الاول وهو ان يكون مابه الاشتراك لازما لمابه الاختلاف فهو غير مشكر ومثاله فصول الانواع الداخلة تحت جنس واحد فان طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبايع تلك الفصول وكالوجود والوحدة اللازمين للمقولات وكالتماثل والاختلاف والتضاد والتغاير اللازمة للحقايق المختلفة الكثيرة فان السواد والبياض مثلا وان كانا مختلفين لكنهما مشتركان فى كون كل واحد منهما ضدا للآخر وانما اوجبنا اختلاف مقدمتى الشكل الثانى فى السلب والايجاب لهذه العلة فانه لما كان اشتراك المختلفات فى الوصف الواحد ممكنا كان اشتراك المتماثلات فيه ايضا ممكن لاجرم لم يكن الاستدلال بالاشتراك فى الوصف على اختلاف الموصوفات ولا على تماثلها واما القسم الثانى وهو ان يكون مابه الاختلاف لازما لمابه الاشتراك فهو محال لانه لو كان لازما له ﴿ تخلف ﴾ لكان حاصلا معه ابدا ولو كان حاصلا معه ابدا لما وقع الاختلاف فيه مثلا لو كان الناطق لازما للحيوان لحصل اينما حصل الحيوان ولو كان كذلك استحال ان يتميز لاجله حيوان عن حيوان واما القسم الثالث وهو

للصورة تقسم العلية على المادة وهذا ما اوردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا فى الاسرار الحكمية قد تحيروا فى هذه المسئلة واقدم جهالهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم واسندوا معلولا الى ماقبله كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم فى هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر فى الشرح ان الشيخ خبط فى هذا الكتاب وفى سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لمافيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان المجمجة غير لائقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل آخر فى موضع من كتبه التى وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر ولعله ذهب فى كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الى مايخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدئين لفلك فعلى ماذكره ولامناقضة بينهما كما مر واما المجمجة التى ذكرها ان كانت فهى لاتدل فى هذا الموضع على قصور بل لعمرى قد كفى للشيخ بمجمجة فى موضع خرست السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لاتصلح للعلية فى هذا الموضع وكرر ماذكره مرارا من كونها امورا عدمية اوامورا مشتركة متساوية فى جميع الماهيات وما يجرى مجراه والجواب بعد مامر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هى شروط وحيثيات

ان يكون مابه الاشتراك عارضا مفارقا لما به الاختلاف فهو ظاهر الجواز وكذا القسم الرابع وهو ان يكون مابه الامتياز عارضا مفارقا لمابه الاشتراك ومتى وقفت على ماقلنا عرفت مافى الكتاب فان الفاظه فى هذا الفصل بينة جلية * اشارة * (قد ﴿٣٠٣﴾ تجوز ان تكون ماهية الشئ سببا الصفة من صفـاته وان تكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لاتجوز ان تكون الصفة التى هى الوجود للشئ انما هى بسبب ماهيته التى ليست من الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم فى الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود) * التفسير * هذا هو المقدمة الثانية المحتاج اليها فى تقرير البرهان الذى ذكره فى التوحيد وهى ان ماهية الشئ يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته ويجوز ايضا ان تكون صفة الماهية سببا لصفة اخرى ولكن لايجوز ان تكون الماهية ولا صفة من صفاتها سببا لوجود نفسها لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بوجودها على وجود نفسها فيلزم اما تقدم الشئ على نفسه او ان يكون الشئ موجودا مرتين وهو محال ولانا ننقل الكلام حينئذ الى الوجود الاول والكلام فيه كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل هذا حاصل مافى هذا الفصل واعلم ان الكلام فى هذه المسئلة من اجل المباحث الالهية وقد اضطربت العقول والافهام فيه وانا اشير الى النكت المعتبرة فيها واحيل بالاستقصاء على سائر مصنفاتنا فاقول لاشك ولاشبهة فى ان الله تعالى موجود فلا يخلو اما ان يكون قول الموجود عليه وعلى الممكنات الموجودة بالاشتراك اللفظى او بالاشتراك المعنوى والاول هو ان يقال وقوع لفظة الموجود على الواجب والممكن كوقوع لفظ العين على مسمياته واللون على السواد والبياض وقد تفقت الفلاسفة المعتبرون على فساد هذا الاحتمال وان كان قد ذهب اليه طائفة من حذاق المتكلمين واحتجت الفلاسفة على فساد هذه المقالة بامور الاول انا نعلم بالضرورة ان مقابل

تختلف احوال العلة الموجبة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوى فليس كما ظنه بل هى مما يقع على ماتقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر فى الوجود ثم قال المعلول الاول لايجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شئ من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثانى لايصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك فى الشفاء فى هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لانمنع ان يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست فى اول وجودها داخلة فى مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لايجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضى كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجرى مجرى الاجزاء فى العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة فى ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهى حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصورى والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلا والذى عول عليه فى سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذى قال فى برهان الشفاء واذا رأيت الرجل العلمى يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط فليت شعرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية

الانتفاء الثبوت فلو لم يكن للثبوت مفهوم واحد محصل لم يكن المقابل للانتفاء امرا واحدا بل امورا كثيرة وذلك يقدح في العلم الضروري بان قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لايكون قسمة منحصرة الثاني وهو انه يمكننا تقسيم الوجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة لابد وان يكون مشتركا بين الاقسام فانه لايصح ان يقال العين اما ان يكون ذهبا او جاسوسا اللهم الا ان يكون المراد المسمى بلفظ العين اما هذا واما ذاك وحينئذ يستقيم التقسيم ويكون المورد امرا معنويا مشتركا لان كون الشيء مسمى باللفظة الفلانية حالة نسبية معقولة وهي مشتركة بين الامرين. والثالث وهو انا اذا اقمنا الدلالة على ان العالم لابد له من مؤثر موجود قطعنا بوجود المؤثر ثم لو تشككنا في ان ذلك الموجود واجب او ممكن او جوهر او عرض لم يقدح تشككنا في كل واحد من الاقسام في قطعنا بانه موجود ولو اعتقدنا انه واجب ثم تشككنا في انه ممكن فانه لايبقى في هذه الحالة اعتقاد كونه واجبا فلولا ان كونه موجودا امر مشترك بين جميع هذه الاقسام والا لوجب ان لايبقى القطع بكونه موجودا عند الشك في هذه الاقسام كما لايبقى القطع بكونه واجبا عند الشك في كونه ممكنا والرابع وهو ان من قال بان الوجود امر غير مشترك فقد قال بكونه مشتركا فيه من حيث لايشعر به لان الوجود في كل شيء لما كان مخالفا لوجود الآخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشترك بل ههنا مفهومات لانهاية لها ولابد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك بل الحكم على الوجود بانه غير مشترك فيه مطرد في جميع الموجودات ❊ توسط ❊ علمنا ان الوجود غيرمشترك الخامس انا كما نعقل في السوادات انها متساوية في السوادية وكذا القول في جميع الطبائع النوعية فكذلك نعقل في الموجودات انها متساوية في مجرد الوجود فلو جاز انكار هذه القضية لجاز ايضا

في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند معلولان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان السبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لايمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع على وله نظائر كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البري عن الامكان لايتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدأها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال الناقصة اما على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ماهو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره مرارا في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح يحل بما مر ❊ وهم وتنبيه ❊ (وليس اذا قلنا ان الاختلاف لايكون الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون للاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لاينعكس كليا) تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولايلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لاينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى تكون متفقة المقتضيات ❊ تذكير ❊ (فالاول ليس يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لايلزم عنه جرم سماوي) اقول لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير

انكار تلك القضايا وذلك يفضي الى ان لا يقطع بتماثل شيء من الاشياء اصلا السادس وهو ان رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع ابياته لفظة الوجود لاضطر كل احد الى العلم بان القافية مكررة ولو جعل قافية جميع ابياته لفظة العين مثلا بحيث ﴿ ٣٠٥ ﴾ يكون اللائق بكل بيت معنى من معاني لفظ العين فانه لا يقال فيه ان القافية مكررة ولولا ان العلم الضروري حاصل للكل بان المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل والا لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا به في الصورة الاخرى فهذا جملة ما ذكره في ابطال قول من يقول ان لفظ الوجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك وبالجملة ففساده كالمجمع عليه بين الفلاسفة ولما بطل هذا القسم فحينئذ نقول لو ثبت ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وحينئذ لا يخلو اما ان يكون وجود الله تعالى مقارنا لماهية اخرى واما ان لا يكون والقسم الاول مذهب كثير من المتكلمين فيقولون وجود الله تعالى زائد على ماهيته تعالى وصفة من صفات حقيقته والقسم الثاني مذهب اكثر الفلاسفة ويقولون ان وجوده تعالى عين حقيقته ويعبرون عن هذا المعنى بان انيته عين ماهيته تعالى والشيخ ابطل هذا القول بالدليل المحكي ولا بأس بان نعيده مع مزيد تقرير نضمه اليه من قبلنا فنقول وجود الله تبارك وتعالى لو كان زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا لان وجوده تعالى على هذا التقدير صفة من صفات ماهيته الله تعالى ولا يتقرر الصفة بدون الموصوف فيكون وجوده تعالى مفتقرا الى ماهيته تعالى وكل مفتقر الى غيره فهو ﴿ ٣٩ ﴾ ممكن فثبت انه لو كان وجوده تعالى زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا ولا بد له من سبب لما عرفت من افتقار الممكن الى السبب وذلك السبب اما ماهيته او غيره والقسمان باطلان لان وجوده تعالى لو كان مستفادا من شيء آخر لكان الباري تعالى معلولا مفتقرا الى مؤثر آخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والاول ايضا باطل

توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما قرره هذا الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فان لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا يستند الى شيء غيره الها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك يتبين ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشيء وباقي الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه اعادة تصور الجميع معا ﴿ اشارة ﴾ (فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم يقترن بها الصورة) يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مباديها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن ليس هنا شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في الاجرام

لانه لو كانت علة لوجوده تعالى لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ضرورة ان العلة متقدمة بالوجود

... انه دائر السؤال المذكور وبهذا تقرير ما حاول الشيخ عليه في ابطال قول من يقول ان وجوده

... واعلم انا على فساد القسم الثالث وهو الذي اختاره

... من ان وجوده يساوي وجود الممكنات في كونه وجودا ثم ان وجوده غير عارض لشئ من الماهيات بل وجوده وجود قائم بنفسه ادلة قوية جلية ونحن نشير ههنا الى بعضها فالاول ان الوجود الذي هو مشترك بين الواجب والممكن من حيث هو موجود اما ان يقتضي ان يكون عارضا للماهية او يقتضي ان يكون غير عارض لها او لا يقتضي واحدا من القيدين فان اقتضى ان يكون عارضا للماهية وجب في كل وجود ان يكون عارضا لها لان لازم الحقيقة الواحدة لا يختلف فيلزم ان يكون وجود الواجب تعالى عارضا لماهيته وهو المطلوب وان اقتضى ان لا يكون عارضا لشئ من الماهيات وجب في كل وجود ان لا يكون عارضا لماهيته فوجب ان لا يكون وجود الممكنات عارضا لماهياتها هذا خلف بالاتفاق وايضا فالممكنات موجودة فاذا لم تكن موجودة بوجود عارض لها وجب ان تكون موجودة بوجود هو نفس ماهياتها فحينئذ يكون قول الوجود على الموجودات بالاشتراك وهو عود الى القسم الذي ابطلناه واما ان قيل الوجود لا يقتضي ان لا يكون عارضا لماهيته ولا ان يكون غير عارض لها فحينئذ لم يتقيد باحد هذين القيدين الا بسبب منفصل فلا يتحقق وجود ذات واجب الوجود من حيث انه هو الا بسبب خارجي فلا يكون واجب الوجود

واجب الوجود هذا خلف الثاني وهو ان الحكماء اتفقوا على ان العقول البشرية غير مدركة لحقيقة ذات الاله تعالى واتفقوا على انها مدركة لوجوده تعالى وكيف ومطلق الوجود عندهم متصور تصورا اوليا وهذا يقتضي

السماوية وان يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك فعال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا لوجود اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا يمكن وحدها لاشتراكها من واحد معين علة لذات واحدة بل يكون ارتباطها بواحد يردها الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض منه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في اقامة ان لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل الكم نقيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزأ من علة مادة جسم آخر اجبنا بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حدوده كما مر * قوله * (واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة) لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها اشتغل بذكر الصور وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي

يحدث عنه فى المستعد امر مايصير مناسبته لذلك الامر بشئ بعينه اولى من مناسبته بشئ آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ماهو اولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا مايكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة لا لامر اخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لابد فى وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق * قوله * (ولابد لاختلافها من الاجرام السماوية بتفصيل مايلى جهة المركز عمايلى جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت بجملتها وهناك توجد صور العناصر) يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة يلى المركز عمايلى جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالى واما التفصيلى فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر فى الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعنى الكندى ومن تبعه بعده قالوا لان الفلك مستدير فيجب ان يستدير على شئ ثابت فى حشوه فيلزم من محاكته له التسخن حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا ومايلى النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار ومايلى الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذى يلى الارض هو بارد والذى يلى النار هو حار فهذا سبب كون العناصر ثم قال الشيخ ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضى ان يكون الوجود اولا لجسم ليس له فى نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة

ان يكون حقيقته تعالى مغايرة لوجوده تعالى وهذا هو الدليل الذى ابدأ عليه يعولون وبه يقولون بان وجود الممكنات زائد على ماهيتها فانهم يقولون انا قد نعقل ماهية المثلث مع الشك فى وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فهنا ايضا لما كان الوجود معلوما والحقيقة غير معلومة وجب ان يكون الوجود مغايرا للحقيقة والا فلا الفرق الثالث وهو انه لولم يكن حقيقته تعالى الا مجرد الوجود مع سائر القيود السلبية لم يكن لتلك القيود السلبية مدخل فى علية وجود الممكنات لان العدم لايكون علة للوجود ولا جزأ منها واذا خرجت تلك القيود السلبية عن ان يكون معتبرة فى علية الممكنات كانت علته للممكنات ليس الا ذلك الوجود فاذا كان ذلك الوجود مساويا لوجود سائر الموجودات يلزم ان يكون سائر الموجودات مساوية لوجوده تعالى وعلية للممكنات فيلزم ان يكون وجود كل شئ مساويا لذات الله تعالى فى صفاته وافعاله الرابع هو انهم اتفقوا على الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها مايصح على سائر افرادها وبهذه المقدمة استدلوا على اثبات الهيولى للافلاك وعلى ابطال مذهب ذيمقراطيس فى الجزء الذى لايتجزى على ما قررنا هذين المقامين فيما مر وبها استدلوا ايضا على فساد القول بالابعاد الخالية فقالوا لما افتقرت الابعاد فى بعض المواضع الى المادة وجب افتقارها اليها ابدا لان مقتضى الطبيعة المحصلة النوعية لايختلف واذا ثبت ذلك فنقول الوجود من حيث هو وجود محذوفا عنه سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز ان يختلف مقتضاها واذا كان كذلك فالوجود فى حقنا عرض مفتقر الى الماهية محتاج اليها فكيف نعقل انقلاب مثل هذا الوجود فى حق الله تعالى جوهرا قائما بالنفس بحيث يكون اقوى الموجودات واشدها قياما بالنفس فاما الحجة التى عول الشيخ عليها فى بيان انه لايجوز ان يكون وجود الله تعالى

زائدا على ماهيته تعالى فجميع مقدماتها مسلمة الا قوله لو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها فان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فانا نمنع هذا التقدم وبيانه من وجوه الاول انا سنبين ان شاء الله تعالى في النمط الخامس من هذا الكتاب ان تقدم العلة على المعلول بالذات ان اريد به كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل العلة متقدمة على المعلول بالوجود يرجع حاصله الى ان العلة لا تؤثر في المعلول الا بعد وجودها وهذا هو المصادرة على المطلوب الاول فانا ندعي ان المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى وذلك مما لا فائدة فيه وان اريد بالتقدم امر وراء المؤثرية فذلك غير متصور فضلا عن ان يكون مصدقا به الثاني انا نزلنا من هذا المقام لكنا نقول لم قلتم ان كل علة فهي متقدمة بالوجود على المعلول الا ترى ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها فماهياتها علل قابلة لوجوداتها ففي هذا الموضع العلة القابلية لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في العلة الفاعلية وايضا فالشيخ ذكر في اول هذا الفصل من هذا الكتاب انه قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته فنقول الماهية اذا كانت مؤثرة في صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز ان يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والا لم يكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه مسلم ان العلة هي نفس الماهية فثبت ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون بالوجود فان قيل اذ لم يكن الوجود معتبرا في كون الماهية مؤثرة وكل ما لا يكون موجودا كان معدوما فحينئذ يلزم ان يكون الماهية حال عدمها مؤثرة في وجود نفسها وذلك محال فنقول انه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف عليه الماهية

الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد بعد وجودها صورة اخرى تسبق الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتم غيره في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان تكون اذا تمت طبيعته تحفظ بصلح الموضع لا تحفظها فان الحار يحفظ حيث الحركة والبارد يحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة محصورة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت ... الصور منها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب انقسامها من الاسباب الخفية علينا * **قوله** * (ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة لاعدادات لقوى تعدها وهب لها يفيض النفس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي في هذا العالم) اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما تجب بشيئين احدهما نسب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها او توسط السخونة لتخلخل الجسم لتبخير او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبايع والصور والنفوس التي بها يصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها واذ صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما نشاهد من القوى الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية وانما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان تكون مبادي افعال تخصها وتعد

لوجود نفسهـا على وجود الماهية بصحة كون الماهية حال عدمها مؤثرة فى الوجود كما انه لايلزم من قولنا انه لايتوقف كون الماهية الممكنة قابلة للوجود على وجود تلك الماهية بصحة كونها حال عدمها قابلة للوجود بل الحق ان الماهية من حيث هى هى

مغايرة لوجودها وعدمها ونحن انما جعلنا المؤثر فى الوجود نفس تلك الماهية فقط وذلك لايمنع من خلوها عن الوجود فهذا تمام الكلام فى هذه المسئلة ويجب ان يعلم انه لايمكن ان يحصل فى هذه المسئلة قول وراء الاقوال الثلثة التى ذكرناها ويجب ايضا الاحتياط فى تمييز كل واحد من هذه الاقوال عن الآخر ليتضح الكلام فى هذه المسئلة سريعا * اشارة * (واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه صار الوجود لازما لماهية غيره اوصفة وذلك محال وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال وان كان عروضه تعين اول سابق فكلامنا فى ذلك وباقى الاقسام محال) * التفسير * قال رضى الله عنه لما فرغ عن تقرير المقدمتين شرع الآن فى ذكر الدلالة على التوحيد فقال لوقدرنا شيئين واجبى الوجود لكان كل واحد منهما مخالفا للآخر فى تعينه ومشاركا له فى وجوب وجوده ومابه الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فاذن ذات كل واحد منهما مركب من الوجوب الذى شارك به الآخر ومن التعين الذى به امتاز عن الآخر وعند ذلك يفرض الاقسام الاربعة المذكورة فى المقدمة الاولى واحدها ان يكون الوجوب الذى به الاشتراك لازما للتعين الذى به الامتياز وهذا القسم وان كان قد بينا انه صحيح فى الجملة لكنه باطل فى هذا الموضع بالدلالة

حصول الامتزاجات عن هذين الشيئين تحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره فى النمط الثانى * قوله * (وعند ذلك يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهى المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية ومايليها من الاضافات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تأملت ما اعطيناه من الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان) يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلى هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا فى اول ابداعه بريئا من القوة وانتظار كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كمالاته متأخرة عن وجوده وكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها من الاجسام التى تعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام فى هذا النمط والفضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم صدورها عن السماويات يقتضى اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليهما دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لاتصدر عن الاجسام ولا كلام فى ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما يبدؤن ليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرائط اسندت اليه ومالم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لايصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب فى ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا تلك الصور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه فى بعض كتبه الى الشهرستانى ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا

التي قررناها في المقدمة الثانيـة فان وجوب الوجود لوكان لازما لماهية اخرى لكان معلولا لتلك الماهيـة ولكانت تلك الماهية متقـدمة بالوجود على الوجود وبالوجوب على الوجوب وذلك محال على مامر واما القسم الثاني وهو ان يكون التعـين لازما للوجوب وهذا يقتضي ان يقال اينما حصل الوجوب حصـل ذلك التعين فكل واجب وجوده فهو ذلك المعين فواجب الوجود ليس الا ذلك المعـين فيكون واحدا لا كثيرا واما القسم الثـالث والرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين او يكون التعين عارضا للوجوب فهما باطلان لوجوه كثيرة واقربها ان كل عارض مفـارق فلا بد له من علة خارجية فيلزم افتقـار كل واحد من واجبي الوجود الى علة خارجية في وجوبه او في تعينه وذلك ينافي كونهما على الوجوب بالذات ويقتضي امكانهما وهـذا تمام تقرير الدلالة وللقـائل ان يقول اما ماذكرتموه في افسـاد القسم الاول من ان التعـين لوكان علة للوجود للزم تقدمها بالوجود على نفسهـا فالكلام عليه مامر في الفصـل السالف ثم ان سلمنـا ذلك لكن لم لايجـوز ان يقـال الوجوب وصف سلبي وبتقـدير ان يكون الامر كذلك يبطـل هذا الدليل لا يقال الدليل على ان الوجوب وصف ثبوتي امران الاول ان الوجـوب مناقض للامتناع الذي هـو امر عدمي ومناقض العـدم ثبـوت فالوجوب امر ثبوتي الثـاني وهـو ان الوجوب عبارة عن تأكد الوجود فلو كان الوجوب عدما او لعدم مناقض للوجود لكان الوجوب متأكدا بمنـافيه ومناقضه وهو محال والجواب عن الاول ان الوجوب كما انه يرفع الامتناع فكذلك يرفع بالامكان الخاص فالامكان الخاص ان كان عدميا مع انه ينـافي الامتنـاع الذي هو امر عدمي فحينئـذ يكون المنافي للامر العدمي عدميا ايضا ويبطل دليلكم وان كان وجوديا مع ان الوجوب ينـافيه وعندكم المنافي للوجودي عـدمي فيلزم ان يكون الوجوب

كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المـادة لم يمكن اسـناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسـه بحيث يمكن ان يصدر عنـه تلك الافعال المتكثرة بل انمـا هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعـال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة دون غـيره فاذن فاعل هـذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسـناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشـك مكرر وقد تقدم جوابه ﴿ النمط السابع في التجريد ﴾ اقول يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيهـا من المعقولات وكيفيـة تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العـاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمـه سـببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خـيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخـير وما يتصل بذلك من المبـاحث وانمـا وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسـائل عن المواد الجسمـانية * تنبيه * (تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد) قول لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدئ في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ يبتدأ منه وذا معـاد يعاد اليه ومراتب البدء وبعد المبدأ الاول هي

﴿ مرتبة ﴾

عدميا والثاني ان قولكم الوجوب تأكد الوجود ان عنيتم به كونه بحيث يستحق الوجود من ذاته ويمتنع زواله ثم زعمتم ان هذا الاستحقاق وزوال الامتناع ثبوتي فهو مصادرة على المطلوب الاول وان عنيتم به شيئا آخر فافيدوا تصوره ثم التصديق به ثم ان سلمنا ان ماذكرتموه يدل على كون الوجوب امرا ثبوتيا لكن ههنا ما يدل ايضا على كونه عدميا من وجوه الاول ان الوجوب لو كان امرا وجوديا لكان اما ان يكون واجبا او لا يكون فان لم يكن واجبا جاز زواله لذاته ومتى فرض زواله لم يبق الواجب واجبا فالواجب لذاته غير واجب لذاته هذا خلف وان كان واجبا وجب ان يكون وجوبه صفة اخرى وجودية زائدة عليه ولزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون كون الوجوب واجبا هو نفس ذاته المخصوصة لانا نقول هذا مدفوع لان الوجوب بتقدير كونه موجودا مساويا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا لها في الماهية ومابه الاشتراك غير مابه الاختلاف فوجوده مغاير لماهيته واتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان الوجوب حينئذ نسبة خاصة حاصلة بين ماهيته ووجوده واذا كان كذلك وجب ان يكون وجوبه مغايرا لماهيته ووجوده لان النسبة التي بين الشيئين مغايرة لهما لامحالة والثاني ان الوجوب لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون نفس الذات الواجبة واما ان يكون جزأ داخلا فيها او امرا خارجا عنها والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه امرا ثبوتيا باطل وانما قلنا ان القسم الاول باطل اما اولا فلانا نصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه غير معقول واما ثانيا فلان المعقول من الوجوب هو كون الشيء واجب الوجوب وهذا نسبة مخصوصة بين الذات والوجود والنسبة بين الشيئين متأخرة عن كل واحد منهما وهذا يقتضي ان لا يكون الوجوب نفس الذات الواجبة ولا جزأ منها واما ثالثا فلانا نعقل الوجوب بالذات ولا نعقل خصوصية ذات واجب الوجود فوجوبه ليس نفس حقيقته والقسم

مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صور الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدء ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب في صنفي المراتب على التكافؤ متنه من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها قوة فهي في نهاية الخسة وتحاذيها في الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها * **قوله** * (ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوعة للصور المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظ للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية) لما كانت النفس الناطقة واقعة في اخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوعة للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم

الثاني ايضا باطل لان الوجوب اذا يكون جزأ من ماهية الذات الواحدة لو كان لتلك الماهية جزء آخر وذلك
محال لان الماهية الواحدة [illegible] لذاتها [illegible] ان تكون مركبة وايضا فلا تخلو اما ان يكون بين هذين الجزئين
ملازمة او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون الوجوب لازما للجزء الآخر او بالعكس والاول
باطل لانه [illegible] الجزء [illegible] لم يجب
به غيره [illegible] وجوبه بنفسه كان
وجوب الشيء نفسه وقد ابطلناه
وان كان غيره فذلك الغير اما ان
يكون هو هذا الوجوب في [illegible]
يكون وجوبا خارجيا عنه وهو القسم
الثالث الذي سيأتي الكلام عليه
واما ان يكون وجوبا آخر [illegible] و
التقسيم [illegible] يكون فيه [illegible]
[illegible] الجزء الآخر لازما [illegible]
[illegible] وايضا [illegible] الوجوب
الذي هو الملزوم وجب ان لم يجب
بغيره فيكون الوجوب واجبا اما
ان يكون بنفسه او بغيره والكلام
فيه ما مر [illegible] واما ان لم يكن بين
الجزئين ملازمة فان كان الجزء الآخر [illegible]
كان واجب الوجود [illegible]
وهو يبطل اصل الكلام وان لم يكونا
واجبين كان واجب الوجود متقوما
بما ليس بواجب هذا [illegible]
انه لا يجوز ان يكون الوجوب جزأ
من ماهية الواجب واما القسم
الثالث وهو ان يكون الوجوب صفة
خارجة عنه وباطل لان كل صفة
خارجة عن الذات مفتقرة اليها
ممكنة لذاتها وكل ممكن فله سبب
فلهذا الوجوب سبب والممكن
بذاته لا يجب الا بوجوب سببه
فلا بد وان يكون لتلك الذات
وجوب آخر قبل هذا الوجوب يجب
وجوب الآخر [illegible] بوجود متقدم [illegible] الكلام [illegible] في الاول فيلزم [illegible] وبعضه ﴿ الدلالة ﴾
[illegible] لما ثبت ان الوجوب لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا وان ثبت ذلك لزم من اشتراك [illegible] الكثيرة في الوجوب
وقوع الكثرة لان المختلفات في الماهية [illegible] المشتركة في السلوب من غير وقوع التركيب فيها فان كل بسيطين يفرضان فانهما

منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم حمل [illegible] استحالة
الجسم عن كونه آلة لها لا يضر بجوهرها [illegible] لفظة
[illegible] قوله [illegible] باقيا [illegible] الجواهر
[illegible] وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة [illegible]
[illegible] هذا [illegible] على ما ذكر الشيخ ابو البركات البغدادي [illegible]
ان [illegible] العلاقة مع الجسم ههنا اي الجسم [illegible]
[illegible] المراح الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث [illegible] النفس
لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن
بالعرض [illegible] المراح المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق
من جهة الجسم [illegible] استحالة [illegible] عن كونه آلة
للنفس اي الجسم [illegible] تطرق الفساد الى الشيء مما [illegible] ان يتطرق
منه الفساد [illegible] لكنه [illegible] بالعرض ثم ان الشيخ اكد
هذا المطلوب [illegible] هذا الفصل * تبصرة * (اذا كانت
النفس [illegible] قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها
[illegible] لانها [illegible] بذاتها كما علمت ولو [illegible] لكان
[illegible] لا [illegible] يعرض [illegible] كالاعياء لتحلله دون
الحس والحركة [illegible] ليس يعرض هذا [illegible] كثيرا ما يكون
[illegible] الحركة [illegible] الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة
[illegible] القوة لا ترد [illegible] اذا كان يعرض [illegible] كلال الالة
كلال [illegible] ان لا يكون [illegible] بنفسها وذلك لانك علمت ان [illegible]
[illegible] تبين [illegible] بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض [illegible] من غيره
ما [illegible] بنفسه [illegible] ذلك [illegible] فعل له في نفسه
[illegible] يشغله غيره ولا يحتاج [illegible] الى ان له فعلا
بنفسه) قوله التبصرة جعل [illegible] كالاعمى [illegible] والنبيه جعل غير الفطان
[illegible] ثم [illegible] تسمية هذا الفصل بالتبصرة [illegible] تعريض
[illegible] المذكور فيه [illegible] المذكور في فصول
[illegible] بالتنبيهات لان [illegible] عن ادراك الشيء
الحاضر امامه انما يكون في نسبته الى العمى [illegible] في نسبته الى النوم
وما [illegible] ليحث [illegible] غيره [illegible] العاقل

يشتركان فى سلب كل ما عداهما عنهما لا محالة وان كان الاشتراك فى السلوب يقتضى الكثرة لما كان الامر
كذلك لا يقال هب ان الوجوب امر سلبي لكنا نقول لا بد وان يكون بين هذا الامر السلبي وبين التعينات التى
بها يخالف كل واحد منهما الآخر ملازمة فاما ان يكون السلب ملزوم التعين

او التعين ملزوم السلب لانا نقول هذا ظاهر
السقوط لان الامر السلبي نفي محض
وعدم صرف ومعلوم ان الاعتبار الذى
ذكره لا يجرى فيه ثم ان سلمنا ان الوجوب
وصف ثبوتي لكن لا نسلم ان تعين
كل واحد من تلك الاشياء المتعينة
وصف ثبوتي وبيانه من وجوه الاول
ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا
لكان لكل واحد من افراد ماهية
التعين تعين زائد عليه ولزم
التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون
التعين متعينا بنفسه لانا نقول
ان التعين بتقدير كونه ثبوتيا اما
ان يكون تعين زيد هو تعين عمرو
اوغيره فان كان الاول لم يلزم من
وحدة التعين وحدة المتعين وعلى
هذا التقدير يحتمل ان تكون الاشياء
الواجبة لذاتها يكون لها تعين
واحد وحينئذ نختار من الدلالة
المذكورة فى التوحيد القسم الثانى
وهو كون التعين لازما للوجوب ويلزم
انه اينما تحقق الوجوب تحقق
ذلك التعين ونقول مع ذلك انه
لا يلزم نفى التعدد كما فى هذا الموضع
واما الثانى وهو ان يكون تعين زيد
مغايرا لتعين عمرو فالتعينان متشاركان
فى اصل ماهية التعينية ومتمايز كل واحد
منهما عن الآخر تعينه الخاص وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز وذلك
يقتضى ان يكون تعين المتعين زائدا عليه

ولزوم التسلسل الثانى وهو ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان انضمامه الى غيره يتوقف على وجود
ذلك الغير فى الخارج ووجود ذلك الغير فى الخارج يتوقف على تعينه لان ما لا يتعين لا يوجد فى الخارج فان كان تعين ذلك
المعين فى الخارج هو التعين الاول والذى فرضنا انضمامه اليه لزم الدور لانه لا ينضم اليه ذلك التعين الا بعد وجوده فى الخارج

لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بصيره قوله اذا كانت النفس
الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان
الآلات تكرار لما سلف فى الفصل المقدم مع مزيد فائدة وهى ان فقدان
الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها
فى بقائها فى نفسها ولا فى بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل
الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الالات والالات
المفقودة ليست بالالات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت
اشارة الى ما مر فى النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها
لا بالالات البدنية ثم انه اراد المبالغة فى ايضاح ذلك ليتضح الفرق
بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية
الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة فى هذا
الفصل وهى استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلتها وتاليها
متصلة كلية موجبة وهى قوله لكان لا يعرض لآلة كلال الا ويعرض
للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما
يعرض لتلك الالات كلال يعرض لها فى تعقلها كلال وذلك
واضح فان اختلال الشرط يقتضى اختلال مشروطه
وقوله كما يعرض لا محاله لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التى
تصدر عنها بالالات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد
ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور
الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار
صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التى بها يكون
اقتداره على الفعل اتم اقتدار والانسان فى سن الانحطاط يكون اجود
تعقلا منه فى سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود احساسا
بالوجهين الاولين اعنى بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستنباط
المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد سمعا ولا بصرا والمراد
ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس
والتحرك وقوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالى
وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال
يعرض للنفس فى تعقلها كلال بل قد يكل الالات ولا تكل هى
فى تعقلها بل اما تثبت واما تزيد وينمو كما فى سن الانحطاط وايضا

و نوجد في الخارج الابعد انضمام ذلك التعين اليه وان كان تعينا آخر لزم ان يكون الشيء تعينان فيكون متعينين فيكون الواحد اثنين وهو محال ولان الكلام في كيفية انضمام التعين الثاني اليه كالكلام في كيفية انضمام التعين الاول اليه ولزم التسلسل واجتماع الامثال وتعدد الواحد وكل ذلك محال واذا ثبت ان تعين الشيء

لايجوز ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا عليه لم يلزم من اختلافهما بالتعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما لان الاختلاف في الامور السلبية لايوجب الكثرة على ماهو لايقال هب ان الوجوب والتعين امر سلبي لكن لابد وان يكون بين الوجوب و بين التعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين و يعود الالزام لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامور السلبية عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ماذكر ثم ان ساعدناه على هذين المقامين ولكن هذا المحال لازم ايضا على القائلين بالوحدة لان ذات الله تبارك وتعالى يشارك الممكنات في الوجود ويمتاز عنها بتعينها وتشخصها ومابه الامتياز مغاير لما به الاشتراك فذاته تعالى مركبة من الوجود الذي تشارك غيره فيه ومن التعين الذي امتاز عن غيره فيه فاما ان يكون بين هذين الاعتبارين ملازمة اولايكون فان كان فاما ان يكون الملزوم هو الوجود فيلزم ان يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيكون كل وجود هو ذلك المعين هذا خلف وسفسطة واما ان يكون بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود الاشكال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات لايقال لانسلم ان واجب الوجود يساوي الممكنات في الوجود وان سلمنا ولكن لانسلم ان التعين امر زائد لانا نقول ﴿ ما ﴾ اما عن الاول على خلاف اتفاق الفلاسفة وايضا فلوجاز ان يقال الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فلم لايجوز ان يكون الواجب مقولا على الاشياء الواجبة بالذات على سبيل الاشتراك اللفظي

كمايكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالالات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لوكان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالالة كان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها بالالة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة و يكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه وقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كان الصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا مالايبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءه ثم انه حمل الازدياد في الكهول على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لايحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لايزيد ولاينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص وذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها و ينتقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت مقتضية بالالات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ماتحن فيه على ماهو هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ماذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعات العلمية تكون هكذا الا على

وحينئذ يندفع اصل الحجة وعن الثاني انكم اذا منعتم كون التعين وصفا ثبوتيا بطل اصل حجتكم وههنا اسؤلة اخرى ولكن فيما اوردناه كفاية ولنرجع الى شرح المتن اما قوله (واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره) فاعلم ان هذا هو القسم الثانى الذى جعلنا فيه الوجوب ملزوم ذلك التعين فان على هذا التقدير يلزم ان يقال اينما حصل الوجوب حصل معه ذلك التعين وكل واجب فهو ذلك الشخص فيكون الواجب واحدا لاغير واما قوله (وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول) فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذى جعلنا فيه الواجب معروض ذلك التعين لان ذلك التعين اذا كان عارضا مفارقا لذلك الوجوب وكل عارض فلا بد وان يكون معلول سبب منفصل لزم ان يكون ذلك التعين معلول سبب منفصل فيكون واجب الوجود انما يتعين لسبب منفصل هذا خلف واما قوله وان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره اوصفته وذلك محال) فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذى جعلنا فيه الوجوب لازما للتعين وانما ابطل ذلك بانه لو كان الوجوب معلولا للماهية لكان متأخرا عنها بالوجود فيكون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وهو محال واما قوله (وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة) فاعلم ان هذا هو القسم الرابع وهو ان يكون الوجوب عارضا لذلك التعين ولاشك فى فساده وعند هذا الكلام تم فساد الاقسام الثلثة وبه يتم الدلالة واما قوله (بعد ذلك وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة) فاعلم ان هذا هو القسم الثانى الذى ذكرناه والشيخ لما ذكره لم يذكر فى ابطاله الا ان قال لو كان تعينه لا لكونه واجبا بل لامر آخر فهو معلول ثم اعاد هذا الكلام مرة اخرى وزاد فى بيان ابطاله بان قال ان الذى جعلناه علة لتعين واجب الوجود اما ان يكون علة لتعينه الذى به صارت ماهيته مشخصة فحينئذ يكون العلة علة لخصوصية ما بالذات بحسب وجوده وهو محال

مايستعمل فى الخطابة فانها تطلق هنالك على كل مايفيد ظنا ما صادقا كان اوكاذبا وهى بهذا الاعتبار تشمل التجربيات وما يجرى مجراها مما يعد من اليقينيات * زيادة تبصرة * (تأمل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لاسيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا على الفور وكان الضعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية) يقال خرجت فى اثر فلان بكسر الهمزة اى فى اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية امرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر واما القياس فلان تلك الافاعيل لاتنصدر عن قواها الامع انفعال الموضوعات فى تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها فى الحركة والانفعال لايكون الاعن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فوهمه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لايكون مقتضى طبائع العناصر التى تتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى فى افعالها والتنازع والتقاوم تقتضى الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز عنده القوة عن فعلها او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى * قوله * (وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ماوصف) هذه القضية هى صغرى القياس وكبراه ماسبق وتقريره ان يقال العاقلة قد لايكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كانت تعقلها مع انفعال ما لكنها لاتضعف ولاتكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال فيكون كثيرا بخلاف ماوصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التى هى قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية ويبطلها دائما ولايوهن العقلية دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ لايبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور يأباه واما قوله الخيال يدرك

ولما ان تكون علة لتعين آخر بعد التعين الاول السابق وكلامنا في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام الاخر محال فاعلم انه اوذكر هذا الكلام حين مايعرض لابطال القسم الذي في اشكال التقسيم اقرب الى الضبط فاما الآن فقد ظهر المقصود ايضا * فائدة * (اعلم من هذا ان الاشياء التي ماهيتها نوعي واحد فانما تختلف بامور اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير ما له وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين تعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامور اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وفيما يجري مجراه) * التفسير * قال رضي الله عنه الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد انما يتشخص بسبب المواد لان تعين الشخص لتعين منها ان كان لتلك الطبيعة النوعية لكان كلما حصلت تلك الطبيعة النوعية حصل ذلك التعين فكل تلك الحقيقة هو ذلك الشخص وحينئذ يكون نوعها في شخصها اي لا يوجد من تلك الحقيقة الا شخص واحد واما اذا لم يكن تعينه بسبب ماهيتها فلا بد وان يكون لعلة خارجية وليست تلك العلة الا تعدد القوابل واذا عرفت هذه القاعدة ظهر استحالة اجتماع المثلين في محل واحد لان علة المغايرة بين المثلين اذا لم يكن الا تغاير القوابل فحيث لا يحصل تغاير القوابل لا يحصل التغاير بين الامور الحالة ولقائل ان يقول لم قلتم انه لا علة لتغاير الاشياء المتماثلة الا تغاير محالها وبيانه هو ان تلك المحال ايضا متغايرة متماثلة فوجب ان يكون للمحال محال اخر الى غير النهاية ولا دافع لذلك ﴿ اما ﴾ الاحد امرين احدهما انتهاء المحال الى ما لا يوجد لكل واحد منها ما يماثله وهو مستبعد جدا لانه يلزم ان لا يوجد جسمان متماثلان قط ويقتضي صحة القول بمذهب ذيمقراطيس في الاجزاء التي لا تتجزى وقوعا وان كان يتجزى

البقة بعد تخيل الحبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مقهور به الا القوى ليس بكلي فليس بشيء لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحاسة وضعفه * زيادة تبصرة * (ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالآلات وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء) قول هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن ان يتوسط آلته بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا العاقلة مدركة لذاتها ولا ادراكاتها والجميع ما يظن انهما آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان تدرك ذاتها ولا آلاتها ولا ادراكاتها لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء * زيادة تبصرة * (ولو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة) وهذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذا مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة في الماهية لا يتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة

وهما والآخر ان تعلل تغاير المحلين بالحالين ومغايرة الحالين بالمحلين وهذا باطل لانا لو عللنا مغايرة كل واحد منهما بمغايرة الآخر لزم الدور وان عللنا مغايرة كل واحد منهما بذات الآخر فهو باطل لانه لولا مغايرة المحلين لما تغاير الحالان ولولا مغايرة الحالين لما تغاير

المحلان فعلمنا ان الامر لايكون الا باوجه الاول وحينئذ يلزم الدور ثم لئن وقعت المساعدة على هذه القاعدة لكنها لاتمشي على اصولهم لان عندهم الوجود الواجب مساو للوجود الممكن مع ان الوجود الواجب مجرد عن الماهية والقابل واذا كان الامر كذلك لم يجب في الماهية المجردة عن القابل ان يكون تشخصها في نوعها لان وجود الله تعالى ماهية مجردة عن القوابل ثم ههنا وجودات اخر وهي وجودات الماهيات الممكنة وتلك الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب فان منع كون هذه الوجودات مساويه لذلك الوجود الواجب فقد جعل قول الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك وانه باطل وهم لايقولون به واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذا الفصل في هذا الباب ان الحجة التي ذكرها في الفصل السالف حجة عامة في ان واجب الوجود لايجوز ان يكون جنسا تحته انواع او نوعا تحته اشخاص والذي ذكره في هذا الفصل حجة خاصة في ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا تحته اشخاص لان اشخاص النوع الواحد انما تتكثر اذا كانت مادية كما بينه ولما استحال في الاشياء الواجبة ان تكون مادية استحال ان يكون الواجب نوعا تحته اشخاص * تذنيب * (قد حصل من هذا ان واجب الوجود بحسب تعين ذاته وانه واجب الوجود لايقال على كثرة بوجه) * التفسير * قال رضي الله عنه هذا الكلام غني عن الشرح * المسئلة الخامسة * في تنزيه ذات واجب الوجود تعالى عن الكثرة خمسة فصول واعلم ان الشيخ انما اخر هذه المسئلة عن التي قبلها لافتقارها اليها على ماسيأتي في

اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي كتغاير الانسان الكلي من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع واذ قد تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة * قوله * (لانها انما تتعقل بحصول صورة المتعقل لها) وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها * وقوله * (فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها) متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل * وقوله * (ولانها مادية) اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية * وقوله * (فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا) اشارة الى المقدمة الثانية * وقوله * (ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد) اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور * وقوله * (فيكون قد حصل في مادة واحدة متوفقة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا) اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة * وقوله * (وقد سبق بيان فساد هذا) اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استئناف تعقل الآلة فظهر من ذلك ان العاقلة

ان شاء الله تعالى بيانه واعلم ان الكثرة الواقعة فى الشئ تارة تكون حسية كتألف الجسم من اجزائه الجسمانية وقد تكون عقلية كتألف الجسم عن الهيولى والصورة وتألف الانواع من الاجناس والفصول والشيخ ذكر اولا برهانا عاما على امتناع التركيب ثم اردفه بالبراهين الخاصة * اشارة *(لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع اوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم)* التفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر البرهان العام على امتناع الكثرة وتقريره ان كل ماهية متركبة عن امور فذنها مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فكل ماهية متركبة فهى مفتقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى غيره فهو ممكن فكل ماهية متركبة فهى ممكنة ولا شئ من الواجب لذاته بممكن فالواجب لذاته لا يكون مركبا اصلا لا يقال لم لا يجوز ان يقال تلك الماهية وان كانت ممكنة لاجل افتقارها الى كل واحد من اجزائها لكنها واجبة بمعنى الاستغناء عن السبب الخارجى وذلك لان اجزاءها واجبة ويلزم من وجوب اجزائها وجوبها واستغناؤها عن السبب فنقول ان كان الواجب من تلك الاجزاء ليس الا الواحد والباقى معلولاته وذلك الجزء الواحد البسيط كان الشئ الذى هو واجب الوجود بسيطا وهو المطلوب وان كان الواجب منها اكثر من الواحد كان واجب الوجود اكثر من واحد وقد ثبت فساد ذلك وعند هذا يظهر ان هذه المسئلة مبنية على التى قبلها فلذلك اخرها الشيخ عنها ولنرجع الى شرح المتن اما قوله لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع لوجب بها فاعلم ان معناه انه لو كانت مركبة ﴿ فظاهر ﴾ لكانت مفتقرة الى كل واحد من اجزائها واما قوله ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما الواجب الوجود فمعناه انه اذا كانت الجملة مفتقرة الى تلك الآحاد كان كل واحد من تلك الآحاد متقدما

انها كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله (فاذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لا لذاتها تكون الصورة التى للشئ الذى فيه القوة المتعقلة * وقوله * (والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما) اشارة الى معيتهما فى جميع الاوقات * وقوله * (فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما اولا يحتمل التعقل اصلا) انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التى هى تالى تلك المتصلة * وقوله * (وليس ولا واحد من الامرين بصحيح) استثناء لنقيض التالى بفساد قسمى المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه فى وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة فى جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة فى هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج فى تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض فى تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك وبين السماء الموجودة التى هى جوهر محسوس موجود فى الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا فاقول ان ماهية الشئ هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشئ نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان ذلك كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى تمام المعقولية اى ليس بمساو لها حال كونها معقولة فهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساوات واما كون السواد غير مساو للبياض فى تمام المعقولية

على واجب الوجود ومقوماته لكن ذلك محال فواجب الوجود اذن غير منقسم اصلا ثم لقائل ان يقول لم قال ولكان
الواحد منها اوكل واحد منها قبل الواجب الوجود وما الفائدة في هذا الترديد فنقول ان من المركبات ما يتقدم عليها
كل واحد من اجزائها ❋ ٣١٩ ❋ وهو ظاهر ومنها مالايكون كذلك كالجسم على مذهب الشيخ فانه
مركب من الهيولى والصورة
والهيولى لاتتقدم بالوجود على
الجسم لان الهيولى شئ بالقوة ومتى
حصلت بالفعل فهو الجسم فاذن
ليس للهيولى تقدم بالوجود على
الجسم وان كان جزأله فههنا جميع
اجزاء المركب غير سابق عليه
بل البعض دون البعض وهذا الكلام
وان كنا لانعتقد فيه ولكن تفسير
كلام الرجل بما يوافق اصوله هو
الواجب * اشارة * (كل مالايدخل
الوجود في مفهوم ذاته على مااعتبرنا
قبل فالوجود غير مقوم له لماهيته
ولايجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان
فبقي ان يكون عن غيره * التفسير * لما فرغ
من الدلالة على استحالة الكثرة على
الاطلاق في ذاته شرع الآن فيما يدل
على امتناع كل واحد من اقسام
الكثرة والمقصود من هذا الفصل
بيان انه تعالى ليس فيه كثرة بسبب
مغايرة الوجود والماهية وتقريره
ان كل مالايكون الوجود نفس
ماهيته فالوجود اما ان يكون جزأ
من ماهيته اوخارجا عنها فان كان
جزأ من ماهيته فهو محال اما اولا
فلانه يصير ماهيته تعالى مركبة
وقد بان فساده واما ثانيا فلان ماهيته
اذا كانت مركبة من الوجود ومن غيره
ومن المعلوم بالضرورة ان احد
الجزئين خارج عن الآخر فالجزء الذي
هو الوجود خارج عن الجزء الآخر فاما ان يكون هذا الوجوب قائما بنفسه فيكون واجبا لذاته ويكون
الوجود حينئذ تمام ماهيته وقد فرضنا انه ليس كذلك واما ان لايكون قائما بنفسه بل يكون صفة لشئ آخر
والصفة خارجة عن الموصوف فيكون الوجود خارجا عن الذات لاجزأ منها فثبت ان الوجود لابد

فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق
بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا في محل مجرد غير
محسوس والآخر جوهرا محسوسا لافي محل فرق بين الطبيعة النوعية
المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين
السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع
فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول
على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قائم بنفس
مالم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت
في العقل مطابقة لها ومنها قوله لايلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها
بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احداهما
حالة في العاقلة والاخرى محل لهما والجواب عنه بعد مامر ان العاقلة
لو كانت محلا لصورة من غير ان تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات
فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة
الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم
فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة
حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين
باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة
في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على مامر واقتران
الشئ باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك
فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل
واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولاشك ان وجوداتها
الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع
المثلين والجواب الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض
ليست بمتماثلة بل هي مختلفة بالحقايق ومتشاركة في لازم واحد هو
الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات
وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله
هذه الحجة بعينها تقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها
ابدا اوغير عالمة بشئ منها في وقت من الاوقات وذلك لبيانكم الذي
ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى مايجب للنفس

وان يكون اما نفس الماهية او خارجا عنها واما القسم الثالث وهو ان يكون خارجا عن الماهية فقد بينا ان الذى يكون كذلك كان وجوده مستفادا من الغير فالواجب لذاته يستحيل ان يكون كذلك وانرجع الى شرح المتن اما قوله كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم لماهيته فاعلم ان المراد منه ان الشئ الذى لا يكون الوجود تمام ماهيته فانه يستحيل ان يكون ايضا جزأ من ماهيته على ما بيناه ويجب ان نفسر قوله كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته بما لا يكون الوجود تمام ماهيته اذ لو حملناه على ظاهره لم يبق بين المحمول والموضوع فرق لانه لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل فى ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته وحينئذ يصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزأ من ذاته لم يكن الوجود جزأ من ذاته فاما اذا فسرناه بما ذكرنا استقام الكلام واما قوله ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره فاعلم ان معناه ان الذى لا يكون الوجود نفس ذاته لا يجوز ان يكون جزأ من ذاته وقد ثبت فيما مر انه لا يجوز ان يكون خارجا عن ذاته لازما له فلم يبق الا ان يكون مستفادا من الغير ولما استحال ذلك فى حق واجب الوجود وجب ان يكون وجوده نفس ذاته واعلم ان الكلام المستقصى فى هذا المعنى قد مر * تنبيه * (كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية اى هيولى وصورة وايضا فكل جسم محسوس يجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته فكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود به معلول) * التفسير * غرضه من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس من قبيل الاعراض ولا من قبيل الاجسام وقد مر ابطال كونه تعالى من قبيل الاعراض وقوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته معناه ان كل ما كان حالا فى محل فهو مفتقر اليه والمفتقر ممكن والواجب ليس بممكن والمشكل ههنا

لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المفارقة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة فى الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثانى الاحالة المقايسة لفقدان الشرط فى غير تلك الحالة * تكملة لهذه الاشارات * (فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته) لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها الى اكمال الكلام فى بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة * قوله * (ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شئ كالهيولى وشئ كالصورة عدنا بالكلام نحو الاصل من جزئية) عود الى ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال فى شئ من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق فى الحالتين فهو اصل بالقياس اليهما واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما لامرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على شيئين مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اى لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثانى باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعنى الاصل موجود فى المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات * قوله * (والاعراض وجودها فى موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها هى فى موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب) هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما تكون فى موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافى بساطتها

بيان المقدمة الاولى فان لقائل ان يقول لم قلتم ان كل ما كان حالا فى محل كان مفتقرا اليه ولم لا يجوز ان يكون غنيا فى ذاته عن المحل ثم انه يحل تارة و يفارق اخرى بحسب الارادة وايضا على لفظ الشيخ استدراك فان قوله كل متعلق الوجود بالجسم

المحسوس يجب به لا بذاته مشعر بان الاعراض ممكنة بذواتها واجبة بالجسم الذى حلت الاعراض فيها وهذا خطا لان العرض وان كان محتاجا الى الجسم لكنه لا يجب به بل لسائر الاسباب ولو كان واجبا به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام واما قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة النوعية الى هيولى وصورة فاعلم ان الغرض منه بيان ان الله تعالى ليس بجسم لان كل جسم ففيه كثرة ولا شئ من الواجب لذاته فيه كثرة اما الصغرى فبيانه من وجهين الاول ان كل جسم فانه ينقسم بحسب الكمية الى الاجزاء الثانى ان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة واما الكبرى فقد مر تقريرها واما قوله وايضا فكل جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه اومن غير نوعه الا باعتبار جسميته فاعلم ان معناه ان كل جسم فلا بد وان تجد جسما آخر من نوعه المعين او ان كنت لا تجد جسما من نوعه الخاص الا انك تجد ما يشاركه فى الاندراج تحت نوع الجسم وعلى التقدير الاول فقد وجدت اشخاصا تساويه فى نوعه الاخير وقد عرفت ان ما كان كذلك كان متعلق الوجود بالمادة واما على التقدير الثانى فهو يشارك ذلك الغير فى كونه جسما و يخالفه فى خصوصية نوعيته وما به الاشتراك

فى ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافى بساطته * قوله * (واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه فى انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها لعللها وثباتها بها) اى اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم تكن هى وما يجرى مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو حال فى غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان فى البسيط والاول حاصل فالثانى ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود و بقائها يكونان فى ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقى منها هيوليها وحدها لما كان الباقى من النفس هو النفس بل جزأ منها وحينئذ يجوز ان لا يكون كالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزأ لما لا وضع له والثانى لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها اولم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر وكانت هى النفس وقد فرضناها جزأ منها هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير فى اقامتها اولم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية فى وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير فى اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر فى الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهى مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره وعلى جزئى الجسم بالتشابه والا فجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان فى احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او فى استغنائهما عن ذلك

مغاير لما به الامتياز فيكون ذات

كل واحد من تلك الاجسام مركبة من الجسمية العامة والخصوصية الخاصة وقد عرفت ان كل مركب ممكن واما قوله وكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود به معلول فمعناه ان كل جسم وكل عرض فانه لابد وان يكون معلولا ممكنا فلا يكون شئ منهما واجب الوجود * اشارة * (واجب الوجود

لايشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لماسواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولاجزأ من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لايدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لايشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولانوعي فلايحتاج الى فصل

عنها اعني فصل اوعرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل)

* التفسير * الغرض من هذا الفصل تنزيهه تعالى عن ان يكون مركب من الجنس والفصل ثم قدم لذلك مقدمة وهي ان حقيقته تعالى لايساوي حقيقة شيء آخر البتة لان ماعداها من الحقايق مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم تكشف عن اختلاف الملزومات فاما قوله فاما الوجود فليس بماهية لشيء ولاجزأ من ماهية شيء اعني الاشياء التي لايدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فاعلم ان هذا الكلام كانه جواب عن سؤال من يقول انك ذكرت ان حقيقته تعالى لايساوي حقيقة غيره البتة وهذا لايستقيم على قولك لان من مذهبك ان وجود الواجب يساوي وجود الممكن في كونه وجودا ثم انه ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته تعالى مجرد الوجود فاذا كان كذلك كان وجود جميع اشخاص الممكنات مساويا في تمام الحقيقة لتمام ذاته تعالى ثم اجاب عنه بان الوجود في الممكنات ليس هو نفس حقايقها بل هو امر عارض لماهياتها وهذا الجواب في غاية الضعف لانه يقال هب ان الوجود عارض لماهيات الممكنات ولكن كونه عارضا لايخرجه عن كونه في نفسه ماهية لان المعروض كما ان له ماهية و ذلك ❁ او كان ❁ العارض له ايضا ماهية واذا كان كذلك كان لحقيقته تعالى امور كثيرة تساويه في تمام حقيقتها وايضا فنقول انك استدللت على كون ماهيته تعالى مخالفة لسائر الماهيات بان ماهيته تعالى تقتضي الوجوب وسائر الماهيات

فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس و يلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجود ماهو مباين القوام له اولامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ الحدوث صورة انسانية يقارنه و يقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ماهو مبدأها القريب بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدء الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ماكان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ماهو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استجماع البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استجماعه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان مايقتضي حدوث معلول ما فانه يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها ومايقتضي فساد معلول لايقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا ❁ وهم وتنبيه ❁ (ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فانه ض الجوهر العاقل عقل ( )

تقتضي الامكان فنقول ايضا فذاته تعالى يقتضي الوجوب والقيام بالنفس ووجودات الممكنات يقتضي الاحتياج والافتقار الى الغير فان كان الاستدلال بالاختلاف في اللوازم على اختلاف الملزومات صحيحا وجب القطع بان ذات الله تعالى غير مساوية لوجودات هذه الممكنات في الحقيقة وحينئذ لايبقى الااحد

وكان هو على قولهم بعينه المعقول من (ا) فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل (ا) او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء (ا) عقل اولم يعقلها فان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على مايقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيء آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط) لمافرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسب مااشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل الى اخره وهو ظاهر * زيادة تنبيه * (وايضا اذا عقل (ا) ثم عقل (ب) ايكون كما كان عندما عقل (ا) حتى يكون سواء عقل (ب) اولم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره) معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه هو انه يلزم انه اذا عقل (ا) صار (ا) فاذا عقل (ب) فان بطل كونه (ا) فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي (ا) ولم يصير (ب) ناقضوا مذهبهم فان بقي (ا) وصار مع ذلك (ب) كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احالة وشد شناعة مماذكروه اولا * وهم آخر وتنبيه * (وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فتكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا

المذهبين الآخرين احدهما القول بان لفظ الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي وثانيهما ان وجود الله تعالى صفة مقارنة لحقيقة اخرى والشيخ لايرضى بهذين القولين وان لم يلزم من الاختلاف في اللوازم الاختلاف في الملزومات بطل الاستدلال بالكلية على مامر بيانه ولما فرغ من تقرير هذا الاصل قال فواجب الوجود لايشارك شيئا في معنى جنسي ولانوعي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي اوعرضي بل هو ينفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذليس لها جنس ولافصل واعلم ان هذا الفصل غني عن التفسير ولكن فيه اشكال من وجهين الاول ان قوله انه ينفصل عن غيره بذاته لايستقيم على قوله لان ذاته تعالى اذا كانت مساوية لسائر الموجودات في طبيعة الوجود وعنده ان امتياز الاشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن البعض لابد وان يكون بامر خارج وجب ان يكون انفصال ذاته تعالى عن سائر الوجودات بامر زائد وقد التزم هذا في الهيات الشفاء فقال الوجود لايشترط امر مشترك من الواجب والممكن والوجود بشرط لاهو ذات واجب الوجود وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي

الثاني ان قوله فذاته تعالى ليس لها حد اذليس لها جنس وفصل مبني على ان الحد لايحصل الامن الجنس والفصل وقد بينا في المنطق مافيه من البحث * وهم وتنبيه * (ربما ظن ان معنى الوجود لافي موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لافي موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس

بتمييزه الموجود بالفعل وجودا لا فى موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو فى نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوم كما يشترك فى الجنس هو انه ماهية وحقيقة ان ما يكون وجودها لا فى موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو ولدا ابيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذى هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا فى موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذى يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشئ فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا فى موضوع جزأ من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابى اليه جنسا للاعراض التى هى موجودة فى موضوع) * التفسير * لما ذكر انه تعالى ليس بمركب من الجنس والفصل اورد على نفسه سؤالا وهو ان الجوهر بالاتفاق جنس وحقيقته انه الموجود لا فى موضوع وهو تعالى داخل فى هذا الوصف فهو تعالى تحت الجنس وكل ما كان تحت الجنس فله لا محالة فصل فذاته تعالى مركبة من الجنس والفصل ثم اجاب عنه بانا اذا قلنا فى الجوهر انه الموجود لا فى موضوع لا نعنى به الذى يكون موجودا بالفعل ويكون مع ذلك لا فى موضوع لوجهين الاول انا نعرف ان زيدا جوهر وان كنا لا نعلم وجوده فضلا عن ان نعلم ان وجوده لا فى موضوع الثانى ان الوجود بالفعل مستفاد من العلة وكل ما كان كذلك لا يكون ذاتيا واما لا فى موضوع فقيد سلبى وهذا ايضا لا يكون ذاتيا واذا كان كل واحد من القيدين خارجا عن الماهية استحال وجود مجموعهما فيهما بل

واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة فى قولهم ان النفس الناطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة) هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذى اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذى فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التى عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اى معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة فى قولهم ان النفس الناطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم فى الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم فى هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة فى هذا المعنى * حكاية * (وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل فى العقل والمعقولات كتابا يثنى عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول) الحشف اردء التمر ويقال للضرع البالى ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجى * اشارة * (اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر ليحدث منهما ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعرى غير معقول) لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلى وهو امتناع اتحاد الشئ بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقى من قولهم صار شئ شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شئ شيئا آخر بطريق الاستحالة وهى ان يزول عن ذلك الشئ الصائر شئ ما وينضاف اليه شئ آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض اوما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان يضاف شئ

﴿ آخر ﴾

بل المراد انه الماهية التي وجدت في الاعيان كانت لافي موضوع وهذا المعنى ثابت لزيد مثلا لذاته ولكن ذلك انما يصح في الشئ الذي ماهيته مغايرة لوجوده والله تعالى وليس كذلك فلا يكون داخلا تحت جنس الجوهر وهذا حاصل الكلام في هذا الفصل فان قيل

لما كان وجود الله تعالى عندكم صفة حقيقته لم يستمر على قولكم هذا الجواب فكيف جوابكم عن هذا الاشكال قلنا ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لافي موضوع لاحق من لواحق ذاته تعالى وذلك لايصلح ان يكون جنسا لافيه ولافي حق غيره وقد اقنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا * المسئلة السادس * في نفي الضد والند عنه تعالى * اشارة * (الضد عند الجمهور يقال على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لايساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لايتعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول لاضد له بوجه * تنبيه * الاول لاند له ولاضد له ولاجنس له ولافصل له ولاحد له ولااشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي) قال وهذان الفصلان جليان ظاهران غنيان عن الشرح * المسئلة السابعة * في انه تعالى عالم بالاشياء فصل واحد * اشارة * (الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ماهذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته)

آخر الى الشئ الصاير فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو وحده واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخييله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده * قوله * (فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين لم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية ومايجرى هذا المجرى) تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصاير هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لايخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لايكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر ان يكون بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر اولم يحدث اى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شئ آخر اولم يحدث ان كان بالعرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية لكأنه مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اى فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لايكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين

* التفسير * اقول ذات البارى تعالى قائمة بنفسها غنية عن المادة منزهة عن التغير وقد عرفت في النمط الثالث ان كل ما كان كذلك فهو عاقل لذاته ومعقول لذاته فيلزم كونه تعالى عاقلا ومعقولا واعلم انا قد تكلمنا على هذه الطريقة هناك بما فيه كفاية * المسئلة الثامنة * في ان الطريق الذي سلكه الشيخ

في هذا الكتاب في معرفة ذات الله تعالى وصفاته اجل من سائر الطرق فصل واحد * تنبيه * (تأمل كيف لم يحتج ... ثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه اكن هذا الباب

اشرف واوثق اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهى * سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق * اقول هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه) * التفسير * من الناس من يثبت بحدوث العالم او امكانه ثم استدل به على وجود الصانع سبحانه وهذا الطريق وان كان جيدا لكن الطريق الذي سلكه في هذا الكتاب احود لانه اعتبر حال الوجود فقال لا شك ان هنا موجودا وكل موجود اما واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد ثبت واجب الوجود وان كان ممكنا افتقر الى الواجب فلابد من الواجب على كل حال ثم قلنا ان الواجب واحد واذا كان كذلك كان منزها عن جهات الكثرة وان لا يكون جسما ولا جسمانيا و يلزم من الامرين ان يكون العالم المحسوس بما فيه من الجواهر والاعراض ممكنا و يلزم من مجرد كونه غير جسم ولا جسماني كونه عاقلا ومعقولا و يلزم من وحدته ان يكون الصادر عنه واحدا وان يكون ذلك الصادر عقلا وان يكون انه لم واحدا فبهذا الطريق صار ذات الباري تعالى وصفاته معلومة من غير حاجة الى اعتبار افعاله تعالى

فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال احد ضربي مفهوم الاتحاد بالذات وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى * تذنيب * (فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ في شئ آخر) لما ابطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شئ في شئ آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين * تنبيه * (الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم تصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني) لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاده ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره * تنبيه * (كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة و يجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لامن غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته) هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشئ موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي اولشئ لم يوجد بعد في الاعيان اعني وكل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها في جوهر ما عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لامن شئ خارج

﴿ عنه ﴾ ثم استشهد بالآية التي ذكرها على ترجيح هذه الطريقة والكلام فيه ظاهر * النمط الخامس * (في الصنع والابداع) الصنع في اصطلاح الفلاسفة مختص بالممكن الذي يكون وجوده مسبوقا بمادة وزمان ولفظ الابداع

يختص بالممكن الذى لا يكون كذلك وفى هـذا النمـط عشر مسـائل * المسئلة الاولى * فى ان سـ ا؛
الحاجة الى المؤثر هى الامكان وان الشئ حال بقـائه لا يستغنى عن السبب وفيها ثلثة فصول * وهم وتنبيه *
انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشئ الذى يسمونه مفعولا بالشئ الذى يسمونه فاعلا هو
من جهة المعنى الذى به يسمى العامية
المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك
الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا
اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع
الى انه قد حصل لشئ من شئ آخر
وجود بعد مالم يكن وقد يقولون
انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى
الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز
ان يبقى المفعول موجودا كما
يشاهدونه من فقدان البناء وقوام
البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى
ان يقول لو جاز على البارى العدم
لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده
انما احتاج الى البارى فى آن اوجده
اى اخرجه من العدم الى الوجود
حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل
وحصل له الوجود عن العدم فكيف
يخرج بعد ذلك الى الوجود عن
العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا
لو كان يفتقر الى البارى تعالى من
حيث هو موجود لكان كل موجود
مفتقرا الى موجد آخر والبارى تعالى
ايضا موجود وكذلك الى غير النهاية ونحن
نوضح الحال فى كيفية ذلك وفيما يجب
ان يعتقد فى هذا * التفسير *
(قال رضى الله عنه المشهور ان
احتياج الفعل الى الفاعل لحدوثه
وان الفعل يستغنى عن الفاعل حال
بقائه حتى لو فنى الفاعل حال بقاء
الفعل لم يلزم من عدمه عدم الفعل
واحتجوا عليه بامور احدها ان البناء يبقى بعد فقدان البناء وثانيها ان الفاعل حال بقاء الفعل اما ان يكون
له اثر فى الفعل اولا يكون فان كان له اثر فذلك الاثر اما الذى حصل اولا وهو محال واما غيره فحينئذ يكون
المحتاج هو ذلك الا لغير الحادث واما الباقى فهو غنى عنه واما ان لم يكن له فيه اثر كان ذلك اعترافا باستغناء

عنه والحاصل من الغير ينتهى الى الحاصل من الذات والا تسلسلت
الاسباب اعنى العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك
فاذن الجوهر الذى يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب
تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كاملا وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر
ايضا واعلم ان فى وجود الصور المعقولة فى ذات العاقل من ذاته نظرا
لان الفاعل لا يكون قابلا وفى وجود الانفعالات منها ايضا نظرا آخر
لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل عن غير مخرج خارجى كما مر فى النمط
الثالث * اشارة * (واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على
ما تحقق وتعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده وتعقل
سائر الاشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا
وعرضا) لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلى ذاتى اشار الى احاطته بجميع
الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته
على ما تحقق فى النمط الرابع ويعقل ما بعده يعنى المعلول الاول من حيث
هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول فان العلم
بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم
يتضمن العلم بلوازمها التى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء
التى بعد المعلول الاول من حيث وقوعها فى سلسلة المعلولة النازلة من عنده
اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه فى ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة
الحوادث التى لا تنتهى فى ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهى اليه من جهة كون الجميع
ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضى يتساوى جميع آحاد السلسلة
فيه بالنسبة اليه تعالى * اشارة * (ادراك الاول للاشياء من ذاته
فى ذاته هو افضل انحاء كون الشئ مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر
العقلية اللازمة للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما
الادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طابع عقلى متبدد
المبادى والمناسب) اقول للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار
من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف
مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه
تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب
القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلى المقتضى لكون المدرك فاعلا

الفعل حال بقائه عن ذلك المؤثر وثالثها وهو ان افتقار الحادث الى الفاعل ليس الا في الامر الذي يستفيده من الفاعل وذلك اما الوجود وهو محال والا لافتقر ذلك الفاعل لكونه موجودا الى فاعل آخر ووجود مسبوق بالعدم وذلك يقتضي ان يكون علة الحاجة هي الحدوث والرجم ﴿ ٣٢٨ ﴾ الى تفسير المتن قوله انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل لشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن فاعلم انه يجب البحث عن مراد الشيخ بتعلق المفعول بالفاعل فانه يحتمل امرين احدهما البحث عن المحتاج وثانيهما البحث عن علة الحاجة والفرق بين الامرين ظاهر واما المحتاج الى الفاعل فلا نزاع بين العقلاء انه هو الموجود واما علة الحاجة فالخلاف واقع فيها فالمتكلمون زعموا ان علة حاجة الفعل الى الفاعل هي الحدوث والحكما زعموا انها هي الامكان والمتكلمون لا يطلقون اسم الفعل الا على ما وجد بعد العدم ولا يطلقون اسم الفاعل الا على ما ترتب ايجاد الشئ بعد ان لم يكن مؤثرا فيه والحكماء يطلقون لفظ الفعل والفاعل على كل ممكن مفتقر الى الغير ولفظ الفاعل على كل موجود يفتقر اليه الغير وهذا البحث الثاني لغوي صرف واما البحث الاول فعقلي صرف واما قوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا فاعلم ان المراد منه ان المحدث حال بقائه يستغني عن السبب عندهم و م. قال وقد يقولون لان المتكلمين باسرهم لا يقولون بهذا القول فان طائفة عظيمة منهم ذهبت الى ان الباقي انما يبقى ببقاء قائم وذلك البقاء غير باق بل الله تعالى ﴿ على ﴾ يخلقه حالا بعد حال وعلى هذا الباقي لا يكون غنيا حال بقائه عن الفاعل لانه حال بقائه مفتقر الى حال المفتقر الى الفاعل ومنهم من انكر ولكن زعم ان الجوهر مفتقر حال بقائه الى اعراض اخر غير باقية فيكون الجوهر

اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضى لكونه منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود وذلك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشئ مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشئ مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طابع عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل منصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة ينتقل من العلم بالشئ الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك تقع على اصناف الادراكات بالتشكيك * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شئ فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيومية عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة بها وجاءت ايضا

على هذا التقدير ايضا مفتقرا الى الفاعل حال بقائه بالطريق الذى بيناه واذا كان بعض المتكلمين ذهبوا الى هذا القول لاجرم ما حكى عنهم باسرهم انهم يقولون باستغناء الباقى عن الفاعل مطلقا بل حكى عنهم انهم قد يقولون ذلك ﴿ ٣٢٩ ﴾ اما قوله كما يشاهد ونه من فقدان البناء وقوام البناء فاعلم ان هذا اشارة الى الحجة الاولى التى حكيناها عنهم واما قوله وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لوجاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاعلم انه رجوع مرة اخرى الى حكاية قولهم من استغناء الفعل حال بقائه عن الفاعل واما قوله لان العالم عندهم انما احتاج الى البارى تعالى فى ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود على العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى العدم حتى يحتاج الى الفاعل فاعلم ان المراد منه ما حكيناه عنهم فى الحجة الثانية فان الفاعل ان لم يكن له فيه حال بقائه تأثير فهو المطلوب وان كان له تأثير فهو محال لان تأثير الفاعل فى اخراجه من العدم الى الوجود لكن اخراجه من العدم الى الوجود حال بقائه محال فاستحال افتقاره الى الفاعل واما قوله وقالوا لو كان مفتقرا الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجود آخر والبارى تعالى ايضا كذلك الى غير النهاية فاعلم ان المراد منه ما حكيناه فى الحجة الثالثة واعلم ان الشيخ ما اجاب عن هذه الدلالة فى هذا الكتاب وان كان قد ذكر الجواب عنها فى سائر الكتب

على ترتيب الكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا يثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية ذاته) تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هى صور متباينة متقررة فى جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شئ فاذن معقولاته صور متباينة متقررة فى ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة لكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التى هى معقولاته هى معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهى متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هى واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافى وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضى تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقى الفصل ظاهر ولا شك فى ان القول بتقرر لوازم الاول فى ذاته قول بكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعانى ولولا انى اشترطت على نفسى فى صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصى من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسى رخصة ان لا اشير فى هذا الموضع الى شئ من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة

* تنبيه * (يجب علينا ﴿ ٤٢ ﴾ ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله فى الغرض دخول عرضى فنقول اذا كان شئ من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما فانا نقول له مفعول ولا نبالى لان كان احدهما محمولا على الآخر مساويا

اوأعمّ اوأخص، حتى يحتاج مثلا الى ان زاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ يحرك من الشئ
و[illegible] آلة [illegible] اوبطبع اوتولد او [illegible] بذلك او [illegible] من مقولات هذه فلهذا التفت الآن
الى [illegible] على [illegible] تعلى [illegible] الشئ [illegible] مفعولا والذى [illegible] له ويكون
[illegible] وتذييل
[illegible] او قال
[illegible] بآلة او بحركة او بقصد
[illegible] او [illegible]
آون للفعل فعلا [illegible]
فى المفهوم [illegible] او [illegible]
[illegible] ان يكون
[illegible] لا [illegible]
[illegible] الاعتبار
[illegible] لا [illegible] كانه
[illegible] كان مفهوم
الفعل هذا او كان بعض مفهوم
الفعل فليس يضرنا ذلك فى غرضنا
وفى مفهوم الفعل وجود وعدم
وكون ذلك الوجود بعد العدم
كأنه صفة [illegible] الوجود [illegible]
عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل
وجود المفعول واما كون هذا الوجود
موصوفا بانه بعد العدم فليس
لفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا
الوجود لمثل هذا الجزء لعدم
لا يمكن ان يكون الا بعد العدم
فبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا
الوجود [illegible] من الواجب
الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق
وجوده العدم) * التفسير *
قال الشارح رضى الله تعالى عنه
[illegible]
[illegible]
[illegible]
فهو [illegible] حتى يكون كل [illegible] الوجود
وكل مفعول [illegible] لفظ
المفعول فى اللغة العربية [illegible] من [illegible] ومن لفظ [illegible] الزمانى لان لفظ المفهوم لا يتناول على سبيل الحقيقة

[illegible] فيه يلوح الحق منها ان هو [illegible] قول [illegible]
فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته [illegible] هو [illegible]
ايضا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر
[illegible] هو [illegible] من نفسك انك [illegible] صورة [illegible]
[illegible] فهى صادرة عنك لا بانفرادك [illegible]
[illegible] ومع ذلك [illegible] تلك الصورة [illegible]
[illegible] كذلك [illegible] ايضا [illegible] من غير ان [illegible]
ذلك [illegible] باعتبار ان [illegible] بذاتك و [illegible] الصورة [illegible]
على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك [illegible]
[illegible] بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره
[illegible] ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك
تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة
شرطا فى حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك اياها [illegible]
حصلت تلك الصورة [illegible] بوجه آخر غير الحلول فيك [illegible]
[illegible] فيك [illegible] حصول الشئ [illegible]
[illegible] ليس دون حصول الشئ لقابله [illegible] المعلولات [illegible]
الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون
هى حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته
من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته فى الوجود لا فى اعتبار المعتبرين
[illegible] وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله [illegible] حكمت
بكون العلتين اعنى ذاته [illegible] لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير
تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول له
شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاول
والثانى متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا
[illegible] بكونه فى المعلولين كذلك واذن وجود المعلول الاول هو نفس
تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول
[illegible] ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل [illegible]
[illegible] لا [illegible] واول
[illegible]

الوجود حاصله فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لابصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ماهو عليه فاذن لايعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعى كلاما بسيطا لايليق ان نورده على سبيل الحشو لذكرت مافيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء اولى ﴿ اشارة ﴾ (الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه فى شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئى فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافى اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى الذى يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئى ما وقت كذا وهو جزئى ما فى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع اولم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئى وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر فى موضع كذا وبين كونه فى موضع كذا يكون كسوف معين فى وقت من زمان اول الحالين محدود عنده ذلك مثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده) يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلى لايمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئى يتغير بتغيرها ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثانى وادراكها على الوجه الثانى لايحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجرى مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات فى ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول فى هذا الوقت جزئى وقولك الانسان يقول القول فى وقت كلى ولم يتغير بينهما الا حال الانسان والوقت والقول بالجزئية والكلية وكل جزئى يتعلق به حكم فله طبيعة

اذا لمحدث الصادر عن القادر المختار فاما الذى لايكون كذلك فانهم لايسمونه بالفعل واما الفلاسفة فانهم اتفقوا على ان الفعل اعم من المحدث الزمانى لانهم يسمون العالم مفعولا للبارى تعالى والبارى فاعلا له مع ان العالم عندهم غير محدث حدوثا زمانيا فظهر من هذا اتفاق المتكلمين والفلاسفة على ان لفظ المحدث زمانى ولفظ المفعول ليسا متساويين بل احدهما اعم من الآخر الا ان المتكلمين زعموا ان لفظ الفعل اخص من لفظ المحدث والفلاسفة زعموا انه اعم منه واستدل الشيخ على فساد قول المتكلمين بانه لو كان الامر كذلك لكان قول القائل فعل بالاختيار تكريرا لانه اذا كان كونه واقعا بالاختيار جزأ من مسمى لفظ الفعل كان ذكره بعد ذكر لفظ الفعل تكريرا ولكان قوله فعل بالطبع متناقضا لان كونه بالاختيار اذا كان جزأ من مسمى لفظ الفعل وكونه بالطبع منافيا لكونه بالاختيار كان قولنا فعل بالطبع متناقضا واعلم ان هذا البحث بحث لغوى صرف والمتكلمون زعموا كون الاول تكريرا وكون الثانى تناقضا وهذا هو صريح مذهبهم ونص قولهم فلا معنى لالزام ذلك عليهم والانصاف ان الحق ما ذهب اليه المتكلمون لان اهل اللغة لايسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع فى امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان كذلك صح ما قلناه واما البحث المعنوى ففى وجهين احدهما ان المفتقر من المحدث الى الفاعل الى شئ هو هو عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وثانيهما ان علة افتقاره الى الفاعل ما هى هى العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم او امر رابع مغاير لهذه الامور الثلاثة وكلام الشيخ فى هذا الفصل محتمل ومحتمل لكل واحد من هذين الامرين وان كان الاولى حمله على الوجه الاول ونحن نتكلم فى كل واحد من الموضعين فنقول ان كان المراد الاول فلا يجوز ان يكون المفتقر الى الفاعل هو العدم السابق وذلك معلوم بالضرورة لانه نفى محض وعدم صرف فاى تأثير يكون للمؤثر فيه واما كونه مسبوقا بالعدم فهو ايضا ليس بالفاعل لان كونه مسبوقا بالعدم كيفية واجبة الحصول للمحدث بشرط حصول الوجود له

والوجود وان لم يكن واجب الحصول له ولكن حصول هذه الكيفية اعني الحدوث عند حصول الوجود واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات جائزا الا انه بحيث متى اتصف به فانه يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا واذا ثبت ان الحدوث صفة ﴿ ۳۳۲ ﴾ واجبة الحصول امتنع افتقاره الى الفاعل ولا يصلح ان يكون ثابت ان المفتقر الى الفاعل هو الوجود الحاضر فهذا اذا بحثنا عن المفتقر الى الفاعل واما البحث عن علة الافتقار فنقول العدم السابق لا يجوز ان يكون علة لذلك الافتقار لانه نفي محض ولا لذلك الحدوث لانه كيفية مفتقر الى الوجود المفتقر الى الايجاد المفتقر الى احتياجه الى ذلك الموجد المفتقر الى علة احتياجه اليه فلو جعلنا العلة هي الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال وهذه الدلالة غير مذكورة في الكتاب لكن لا بد منها في اثبات المطلوب منه في هذا الفصل ولنرجع الى تفسير المتن قوله اذا كان شيء من الاشياء معدوما الى قوله فلسنا نلتفت الآن الى ذلك فاعلم ان المراد منه ان الشيء اذا وجد بعد عدمه لاجل شيء آخر فانا نسميه مفعولا وان كان المفهوم من لفظ المفعول عند الجمهور الاول اواعم او اخص واما قوله على ان الحق ان هذا مفهوم زائد في قوله فليس يضرنا ذلك في غرضنا فاعلم ان المراد منه البحث اللغوي الذي قررناه واما قوله ففي مفهوم الفعل الى آخره فالمراد منه البحث المعنوي الذي ذكرناه ولكنه لم يصرح بان الغرض منه البحث عن الامر المفتقر الى الفاعل او البحث عن علة الافتقار لكن الاول اولى لانا لو حملناه على البحث الثاني لم يكن كون الحدوث صفة واجبة الحدوث ﴿ معين ﴾ منافيا لكونه علة للحاجة فان الامكان صفة واجبة للممكن وذلك لم يقدح في كونه علة للحاجة فكذلك ههنا وايضا فبتقدير ان يكون المراد هو البحث الثاني لم يكن كونه علة له بعد اما العدم السابق او الوجود الحاصل والحدوث اخص منهما لان الحق

توجد في شخصه الماصير اث الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يثبتها برهان والحد بسبب التضايف معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك طبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم عليها في جميع الاحيان انها جزئية باقية بحالها الحكم لا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك الكليات من حيث انها طبايع ورايها والها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركيبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت دون وقت كانت له الوجود غير متغيرة اياها بشيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال تخصص به اي يتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا لطبيعة علة له من حيث هو كذلك وبين كلامه بما هو اي كونه وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون كسوف

عنده ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وهو قسم رابع مغاير للاقسام الثلثة التي ذكرها فظهر ان حمل هذا الكلام على الاول اولى وقوله فبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ماليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجود العدم معناه انه لما بطل القسمان الاولان بقي ان يكون المفتقر الى المؤثر اما الوجود الممكن او الوجود المحدث * تكلمة واشارة * والآن لنعتبر انه لاى الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لايمتنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او نوع شئ من خارج واما مسبوق العدم فليس له الاوجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذ كان معنى ان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك لمعنى الاعم بذاته اولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لايلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لايكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره و يمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل)

معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانه يكون تعقل ذلك اعني تعقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه و بعده فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجرى مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح * تنبيه واشارة * (قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه) هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف ومالا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهي ينقسم الى مالا تتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف * **قوله** * (منها مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة) هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل * **قوله** * (ومنها مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فيعدم ذلك الجسم فيستحيل ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام بحال ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به لاضافات المتعينة تعلق مالابد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم تقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ماضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله) وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ من خارج اي لاتتغير بتغير ذلك الشئ في الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشئ وهي كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها

* التفسير * لما بين في الفصل السالف ان المفتقر الى الفاعل اما الوجود الممكن او الوجود المحدث قال في هذا الفصل ان مفهوم كونه ممكنا لذاته واجبا بغيره ممكن تقسيمه الى الدائم وغير الدائم فغير الدائم يكون احد قسميه والحكم اذا حصل مع العام والخاص فثبوته اولا وبالذات وللخاص ثانيا وبالعرض لان المحدث الزماني

او عقل ان لا يكون ممكنا لذاته لم يكن حينئذ محتاجا الى الغير والشئ متى ثبت امكانه ثبت افتقاره الى الغير كيف كان وظهر منه ... ولم يتكلم

يصح ان يصير على تلك الذات ... يكون القادر ... لى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه بان القدرة على تحريك زيد لا تبطل بتغير قادر في ذاته عند انعدام زيد ... حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان ... وذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي ... ولى الجزئيات التى تقع تحت ذلك الكلي ... ذلك الكلي والامر الكلي الذى يتعلق الصفة ... ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات ... الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة ... لاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول ...

* قوله (ومنها مثل ان يكون الشئ عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشئ ويصير عالما بان الشئ ليس يتغير الاضافة والصفة ... كونه عالما بشئ ما يخص الاضافة ... حتى انه اذا كان ... كل لم يكف ذلك في ان يكون عالما ... مستجدة مخصوصة غير العلم المتقدمة وغير هيئة حقيقتها ... قادرا له بهيئة واحدة اضافات شئ فيجب اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم او وجود وجب ان يختلف حال الشئ الذى له الصفة لا في اضافة الصفة ... ايضا) وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ من خارج التى تتغير بتغير ذلك الشئ في الخارج ... فانه صورة متقررة في ... مقتضية لاضافته الى معلومه المعين و يتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار ... الاضافة الى معلومه المعين ولا ... بتغير ذلك المعلوم ... التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة يتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذى يقع تحت ذلك الكلي ... فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذى يقع تحت ذلك الكلي ... اذا ... العلم ... جدد فيتعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ... العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان

الفصل ... ولا يكون ... واما انه لم يتكلم ... لان موضع البحث ان العلة الحاجة هي الحدوث او ... عليه ... قول الشيخ ... في هذا ... ممكن ... غير ... يكون على ... ما واجب الوجود بغيره دائما ... ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا في وجوده الى المؤثر ... وقع ... ذلك ... ولكن ... الامر العلم بافتقار الممكن سواء كان دائما اولم يكن الى المؤثر لم ... اولى ... من اول ... مفتقرا وان كان ذلك ... فاين البرهان ... الا ... والذى ... الملحق باعتبار من كونه ... زمانيا فهو عين المطلوب والذى ... لا ... كونه ... الحدوث ... المؤثر وهو ... الذى ...

لا الامكان زعم انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى السبب سواء حصل الامكان اولم يحصل واما اذا حصل الامكان ولم يحصل الحدوث لم يكن الحاجة الى السبب حاصلة فظهر انه ما اتى في هذا النص الا بالمصادرة على المطلوب واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذه المسئلة في اول هذا النمط هو ان الغرض

الكلي من هذا النمط بيان ان العالم ازلي دائم الوجود بدوام البارى تعالى والسؤال المشهور عليه ان يقال لو كان ازليا لاستغنى عن
الفاعل الصانع لاستحالة احتياج الازلي الى الصانع والفاعل والشيخ قدم هذه المقدمة لبيان ان كونه ازليا لا ينافي احتياجه
الى الفاعل واعلم المحقق انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة الا في اللفظ لان المتكلمين اتفقوا

على ان مجرد كون العالم ازليا لا ينافي كونه معلول علة ازلية بل القول بالعلة والمعلول باطل لكن لا لهذه الدلالة بل لدلالة الدالة على ان المؤثر في وجود العالم يجب ان يكون قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا للفاعل لا يفعل الا بالقصد والاختيار واذا كان الامر كذلك ظهر حصول الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى الفاعل المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة بقي الخلاف في ان العالم بتقدير كونه معلول علة ازلية هل يسمى فعلا وهل تسمى تلك العلة فاعلا لكن الخلاف في ذلك ليس الا في اللفظ المحض واللغة المصرفة والمرجع فيه الى اهل اللغة وظهر ان الكلام في هذا الموضع قليل الفائدة جدا وان يقدر ان يكون كثيرا فائدة لكن الشيخ اطنب في شيء لا حاجة اليه واهمل ما يحتاج اليه * المسئلة الثانية * في ان كل حادث مسبوق بزمان لا اول له فصل احد * تنبيه * (الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بهما ماهو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل ايضا لا يثبت مع البعد ومثل هذا ففيه تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هو نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير ان يتألف من غير منقسمات) * التفسير * الغرض من هذا الفصل الاستدلال على يقدم

حسما مالم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان جسما فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في اضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة * قوله * (فاليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات) لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات لا محالة ويكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ يصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغيرها غير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط * تذكرة * (كونك يمينا وشمالا هو اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فاحسب بهما ذوات اضافة لا ذوات اضافة محضة) اشار الى الصنف الثاني من الاصناف المذكورة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر * تذنيب * (فالواجب

زمان [illegible] ان كل [illegible] بعد ما لم يكن فان عدمه قبل وجوده وليس كون هذا العدم قبلا للوجود مثل كون
[illegible] تحصلان [illegible] في الوجود واما ههنا فالعدم السابق والوجود الحاضر
[illegible] نفس العدم [illegible] [illegible]

[illegible] يكون [illegible]
العدم لان عدم ذلك الشئ قد حصل
[illegible] وجوده والقبلية يستحيل حصولها
[illegible] وجود ذلك الغير ولا جائز ان يكون
عبارة عن ذات الفاعل لانها قد تحصل
قبلا وجود الشئ وبعده ومعه والقبلية
لا يكون كذلك [illegible] القبلية [illegible]
[illegible] القبلية [illegible] امر حادث
فهي [illegible] شئ آخر والكلام
[illegible] كالكلام في [illegible]
[illegible] في كل حادث حادث
[illegible] تقول وهذه القبليات
[illegible] مطابقة للحركات التي
يستحيل تألفها من امور غير متناهية
والانكات المسافة كذلك ايضا ولزم
القول الجزء واذ كان كذلك استحال
ان يكون [illegible] القبلية
[illegible] من امور وغيرها
[illegible] ان يقول لا نسلم ان
السلبية والبعدية والمعية امور ثبوتية
وبيانه من ثلثة اوجه الاول ان هذه
الامور لو كانت امورا وجودية
[illegible] خارج فهي متى [illegible] الى غيرها
[illegible] ان يكون موجودة اما قبل
ذلك الغير او معه او بعده فيلزم ان يكون
القبلية قبلها اخرى او معه او بعده
ثم الكلام فيها كالكلام في الاول
ولزم التسلسل لا يقال القبلية يكون
قبلا لذاتها لا لغيرها فانقطع التسلسل
لانا نقول كون الشئ قبلا لشئ آخر
[illegible] عارضة بالنسبة الى الغير
والاضافة [illegible] لعارضة لشئ بالنسبة
الى الغير [illegible] لعرض
والمتأخر عن شئ يستحيل ان يكون نفس الشئ وعينه فاذا كون القبلية [illegible] آخر او معها
او بعدها يستحيل ان يكون عينه وحينئذ يتجه الاشكال وايضا فتلك القبلية لابد وان يكون مسبوقة بقبلية
اخرى فيكون احدى القبليتين بعد الاخرى فيكون احداهما موصوفة بالبعدية بالنسبة الى شئ وبالقبلية بالنسبة الى

الوجود يجب ان لا يكون [illegible] الجزئيات [illegible] ربما [illegible] لا [illegible]
والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه
بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر) هذا الحكم
[illegible] وهو انما حصل من انضمام [illegible] واحد
ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور
وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير لا يجوز [illegible]
المذكور [illegible] هذا الحكم [illegible] لقول بان الكل [illegible] الواجب
العالم [illegible] العلة يوجب العلم المعلول [illegible]
انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير [illegible]
والاحوال واعلم ان هذه [illegible] في تخصيص بعض
الاحكام العامة باحكام يعارضها [illegible] وذلك لان الحكم بان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم [illegible] لم يمكن ان نحكم باحاطة الواجب
بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك
الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به [illegible]
كونه واجبا موضوعا للتغير [illegible] الحكم الكلي [illegible] آخر
عارضه في بعض الصور وهذا [illegible] ولا يجوز
ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها
[illegible] يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو ان يقال
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس
وما يجري مجراها والمدرك بمثل الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة
[illegible] على الوجه الكلي فلا يمكن الا ان يدرك بالعقل [illegible] الادراك
يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون
موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل
على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني * **قوله** *
(ويجب ان يكون عالما بكل شئ لان كل شئ لازم له بوسط او بغير
وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا
واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت) هذا تأكيد لاحاطته تعالى
بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية

شئ آخر وما كان كذلك لايكون كونه قبلا لشئ وبعد الشئ آخر نفس ذاته بل اضافات زائدة على ذاته عارضة لهما
بعود المحذور الثاني ان القبل قبل بالنسبة الى البعد والمتضائفان لا يوجدان في العقل والخارج الا معا ولو كانت
القبلية صفة وجودية

لما وجدت الا مع البعد فيلزم ان يكون البعد الزماني من حيث انه بعد
زماني موجودا حال القبل الزماني
من حيث انه قبل زماني وذلك
ينافي كونه قبلا وبعدا الثالث وهو
ان المقدمة الاولى من المقدمات هذه
الحجة التي ذكرتموها ان عدم
الحادث قبل وجوده فوصفتم العدم
بالقبلية فلو كانت القبلية صفة وجودية
لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه
محال وان تركوا تلك المقدمة وذكروا
بدلها مقدمة اخرى وهي ان كل
محدث فهو مسبوق بوجود شئ
آخر كان ذلك نفس المطلوب
فيستحيل جعله مقدمة في اثباته
وان ثبت ان القبلية والبعدية ليستا من
الامور الثبوتية لم يكن هنا حاجة الى
اثبات موجود سابق على وجود
الحادث ليكون ذلك الشئ موصوفا
بالقبلية ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام
لكنا نقول هذا الاشكال وارد
عليكم ايضا لان كل واحد من اجزاء
الزمان سابق على الجزء الآخر وليس
هذا السبق كسبق الواحد على
الاثنين فان اجزاء الزمان لاتوجد
معا وان كان هذا النوع من
القبلية لا يحصل الا بالزمان ثم انه حاصل
ايضا في نفس الزمان فليفتقر الزمان
الى زمان آخر وان كان لا يفتقر الى زمان
فقد بطل الاستدلال بالكلية
لايقال الفرق بين تقدم عدم الحادث على
وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض من حيث لاول

ان الزمان وجوده يقتضي لذا بمعنى ان ماهيته وحقيقته تقتضي لذاتها
ان يكون بعض اجزائه ... ... اجزائه القبلية والبعدية لحصول ... فيه عن زمان اخر واما الحركات
فليست كذلك لان ... من الجزء المتقدم ... حصوله متأخرا وبالعكس ... لم يكن كونها قبلا وبعدا لنفس

التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول
الواجب اياها كان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع
ممتنعا اذ هي غير متناهية اقول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان
الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج
ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا
غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا
بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة
كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد
كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل (وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم) الجوهر العقلية وما معها في القضاء والقدر مرة واحدة
باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وبذلك يظهر
معنى قول الشيخ ان كل شئ يوجد عن الاول بوسط او بغير وسط يتأدى
قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشئ بعينه تأديا على
سبيل الوجوب * اشارة * (فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل
وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك
واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن
النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية
الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل) هذا الفصل
يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا
ذكر ذلك وانما اورده هنالك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل
ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده
ههنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان نظام الموجود
في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع
وانما اورده في النمط السادس لغرض مر وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك
بدأ كلامه ثمة بقوله لاتجد مخلصا ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتقرير
المراد * اشارة * (الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز
ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لايمكن

ذاتهما فلا بد وان يكون لامر آخر الثاني وهو انا لو اعتقدنا ان كل واحد من اجزاء الزمان مسبوق
بجزء آخر [illegible] والعادية لان المعنى [illegible] الامس انه غير حاصل

[illegible]

ردحامات الحركات [illegible]
[illegible] بحسب الغاية واذا كان [illegible]
[illegible] بوجود [illegible] الصواب كان وجوده [illegible]
[illegible] وجود الجواهر العقلية ومايشبهها [illegible]

[illegible] بحيث تؤذي وتولم ما يتعلق بها [illegible]
[illegible] جسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية [illegible]
[illegible] اعضاء [illegible] احواله في [illegible]
[illegible] الى اجتماعات [illegible]
[illegible] الامور التي في العالم الى ان يقع بها [illegible]

[illegible] عارض [illegible]
[illegible] اين وقع وقات [illegible] اوقات [illegible] وان هذا
معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر
بالعرض كأنه مثلا مرضي به بالعرض) [illegible] ادرك الاول
[illegible] بجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه
[illegible] بذلك اراد ان يسر [illegible] ويجب ان يتحقق ماهية
[illegible] الخوض في المطلوب فنقول [illegible] يطلق على امور [illegible]
[illegible] هي غير مرئية كفقد ان كل شيء ما من شانه ان يكون [illegible]
[illegible] وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه
[illegible] ووصوله اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع
[illegible] عن فعله وكالافعال المذمومة [illegible] كالاخلاق الرذيلة
[illegible] والعدم [illegible] ذلك [illegible]

[illegible]
دالة الشيء فظهر الفرق
[illegible] وجهين
[illegible] الجزء [illegible]

[illegible] ما على انفسد
[illegible] تركه في [illegible]
[illegible] تركب الزمان

[illegible] الاربعة [illegible] كل واحد من
تلك الاجزاء المنفصلة [illegible] الجزء [illegible]
[illegible] الانقسام الوهمية
[illegible] الى
الاجزاء [illegible] واحد
[illegible]
[illegible] البعض
[illegible] على البعض وان
كانت مختلفة لزم ان يكون [illegible]
بعضها [illegible]

[illegible]
[illegible] بعض [illegible] هذا النوع من القدم يتوقف تحققه على حصول زمان

محيط به فاذا كان كذلك فلا يجوز ان يقال تقدم عدم الحادث على وجوده واقع على هذا الطريق وحيئذ يبطل ماذكرتموه بالكلية وعن الثانى ايضا من وجهين الاول ان قولنا فى اليوم انه متأخر عن الامس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا ما لم يوجد مع الغد واليوم غير متأخر عن الغد بل المعنى بقولنا اليوم متأخر عن الامس هو انه لم يوجد حين كان الامس حاضرا ولهذا كان مشعرة بحصول الامس فى زمان مضى وان اليوم ما حصل معه فى ذلك الزمان وحيئذ يلزم ان يكون للزمان زمان آخر والثانى ان المعقول من تأخر اليوم عن الامس هو انه لم يوجد مع الامس لكن لا بد من البحث عن ماهية هذه المعية ولا يمكن ان يكون المرجع بها الى ذاتيهما لما بينا ان المعية اضافة عارضة لكل واحد منهما بالنسبة الى الآخر والعوارض متأخرة والمتأخر عن الشيء ليس عين ذلك الشيء فاذن المعقول من قولنا اليوم ما حصل مع الامس انه ما حصل فى الزمان الذى حصل فيه الامس وحيئذ يعود التسلسل ولا دافع لهذه الاشكالات الا ان يقال القبلية والبعدية والمعية لا يتوقف تحققها على وجود الزمان ومتى ثبت ذلك ظهر فساد حجتهم بالكلية واعلم ان الالزام الذى اورد نافى تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض يمكن ايراده فى كون الزمان مع الحركة فان معية الحركة الى الزمان ليست نفس الزمان والحركة لما بينا ان المعية اضافة فتكون مغايرة ثم يعود البحث وههنا الزام آخر وهو ان الله تعالى سابق على العالم ويستحيل ان يكون سبقه عليه بالزمان والا لزم كونه تعالى زمانيا والزمان عند الشيخ من لواحق الحركة والتغير فيلزم كونه تعالى متحركا متغيرا وهو محال ولما ثبت ذلك ظهر انه لا يلزم من حصول هذا النوع من التقدم حصول الزمان فاما قوله فى آخر هذا الفصل وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير

ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتأديتهما الى ذلك وكذلك القول فى الاخلاق التى هى مباديها وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث هى ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور فى انفسها او صدورها عن عللها انما هى شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر فى ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لايق به او غير مؤثر عنده ان الموجودات ليست من حيث هى موجودات بشرور انما هى شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد شخص معينة وما فى انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والثانى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثانى ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التى لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثانى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التى لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللايقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاة ما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة فى الحرارة الا وتكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق تكون لامحالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من اسبابها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهى قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض ممنوعا عن كماله ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا فى اجزاء

ان تألف من [illegible] مقدمات [illegible] بان ان الامر الذي يحصل لذاته هذه العليات والعديات لايجوز ان يكون مؤلفا من امور [illegible] في الحركة والحركة متصلة [illegible] في [illegible] الاول والمطلب [illegible] لان كل [illegible] يعرض له شئ غير

[illegible] الحركة الواقعة فيه منقسمة و [illegible] الحركة [illegible] في النصف لآخر ويكون تلك المدة ايضا منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف * المسئلة الثالثة * في بيان ان الزمان هو مقدار الحركة فنقول [illegible] (ولان [illegible] لا [illegible] وانه [illegible] الدورية وهذا الاتصال [illegible] فان [illegible] يكون [illegible] قد يكون [illegible] جهة المسافة بل من جهة [illegible] والتأخر الذين لا [illegible] لما ثبت ان كل حادث فهو مسبوق بالزمان وثبت [illegible] لا يجوز ان يكون الزمان [illegible] اراد في هذا الفصل [illegible] في ماهيته [illegible] لانه متى ثبت [illegible] قدم الحركة ويلزم من قدمها قدم الجسم [illegible] متصلا [illegible] والمادة [illegible] فالدليل عليه [illegible]

لانه لما كان عدم الحادث كان [illegible] كانت هذه القبلية والبعدية امورا وجودية لاجرم افتقرنا ان تثبت [illegible] هذه القبليات والبعديات واذا كان كذلك كان الذي هو قبل لذاته [illegible] ما هو بعد [illegible] اجزاء الزمان لا يستقر ولا يبقى مع الجزء الآخر واذا كان كذلك

العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات [illegible] ان يكون شرا محضا او غالبا [illegible] موجود لان الموجودات الحقيقية والصادرة في الموجودات لا [illegible] يكون [illegible] الاعداد الاصلية [illegible] ان [illegible] الحركات [illegible] اما في [illegible] الموجود [illegible] لا [illegible] التي تعرض [illegible] قوته [illegible] الاخلاق الرذيلة [illegible] هذه الاشياء هي مبدأ ما ينسب الى الشرور [illegible] المذكورة [illegible]

الشرور [illegible] ومرضي [illegible] لا من حيث هي شرور [illegible] قال الفاضل الشارح [illegible] البحث [illegible] الفلاسفة [illegible] والحسن [illegible] الحسن والقبح من الافعال [illegible] وردا [illegible] الفلاسفة [illegible] من جملة الفضول والجواب [illegible] صدور الشر عما هو خير بالذات [illegible] فان صدور الخير [illegible] الملاصقة للشرور الجزئية [illegible] ثم قال انهم يستدلون [illegible] وهو ليس بصحيح لانهم ان رادوا بذلك تفسير [illegible] فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر [illegible] ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق [illegible] في هذا المقام فحاصل استدلالهم

كانت اجزاء الزمان متجددة متغيرة وكل متجدد فلا بد له من مادة اى لا بد له من شيء يوجد فيه قوة ذلك التغير
اى امكان وجود ذلك التغير على ما سيأتي بيانه في الفصل الذي يأتي بعد هذا الفصل ثم ان حصول
الزمان في المادة ليس الا بواسطة الحركة لان القبلية والبعدية لا يحصلان الا عند حصول التغير فان

الشيء الواحد يستحيل ان يكون قبل نفسه فظهر ان الزمان متعلق بالحركة وبالمادة ولما دلت الادلة المذكورة في الفصل السالف على ان الزمان يستحيل ان يكون له بداية ونهاية فوجب ان يكون الحركة الحاصلة له ازلية وابدية وهذه الحركة ليست الا الوضعية كما سيأتي بيانه في النمط السادس حيث تبين ان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى سكون وانقطاع واما انه من مقولة الكم فلانه يحتمل لذاته التقدير فان السنة الماضية والشهر الماضي كل واحد منهما قبل هذا اليوم لكن قبلية السنة الماضية بمدة اطول من قبلية الشهر الماضي وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم اذا تم انه اما ان يكون كما منفصلا وهو باطل لما مر في الفصل السالف انه لا يجوز ان يكون مؤلفا من امور غير منقسمة والكم المنفصل مؤلف من الوحدات واما ان يكون كما متصلا وهو المطلوب وحينئذ نقول في تعريف الزمان انه كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان واما كونه كمية الحركة فقد ظهر واما قوله لا من جهة المسافة بل من جهة كذا فلان الحركة تعرض لها التقدم والتأخر من وجهين احدهما لاجل المسافة وذلك لان الحركة اذا ابتدأت

من موضع الى موضع فالجزء الذي وقع من الحركة في السير الاول ميلا من المسافة قبل الجزء الواقع منها في السير الثاني وهلم جرا الى هذا الترتيب فهذا نوع من القبلية والبعدية عرض لاجزاء الحركات لسبب تقدم بعض اجزاء المسافة على البعض وما بينهما لا لاجل المسافة فان الجزء الواقع من الحركة في الساعة الاولى قبل

تمثيلات لا تقدح فينا و الجواب انهم انما يعثرون من ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويحصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال ثم غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو ما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو بين في القول بتعليل الشرور ذي خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا هيهنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل او طاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف مسهوا فيهم الى انه نادر فاستمع انه كما ان احوال البدن في هيئة ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح والمسقام والسقيم والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا او يسلمان كذلك حال النفس في هيئاتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة المضادة في المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة وآخر كالسقام والسقيم هو معرضة الاذى في الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وفرة) لما كان قوى الانسان التي بحسبها تصدر الافعال الارادية منه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضدادها ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل

الجزء الواقع منها فى الساعة الثانية فههنا اجزاء المسافة متقدم بعضها على البعض واجزاء الزمان ايضا متقدم بعضها على البعض لكن الفرق ان الجزء المتقدم من المسافة يوجد مع الجزء المتأخر منه واما الجزء المتقدم من الزمان فانه لايوجد مع المتأخر منه واذا عرفت ان ذلك ظهر لذلك معنى قوله ❊ ٣٤٢ ❊ الزمان كمية متصلة

لامن جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لايجتمعان فان الزمان له لاحق وهو التقدم والتأخر اللذان لايجتمعان فاذا عرفنا الزمان بهذا اللازم الظاهر الذى كان ذلك رسما جيدا واعلم ان لنا على قولهم الزمان من عوارض الحركة اشكالات قوية ذكرناه فى كتاب الملخص ❊ المسئلة الرابعة ❊ فى ان كل محدث مسبوق بمادة فصل واحد ❊ اشارة ❊ (كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود وكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل فى المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن فى نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن فى نفسه لانه غير ممكن فى نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لافى موضوع بل هو اضافى فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع ❊ التفسير ❊ المقصود من هذا الفصل بيان ان كل حادث له مادة سابقة عليه وبيانه ان كل حادث فقد كان قبل حدوثه ممكن الوجود لانه لو لم يكن ممكنا لكان اما ان يكون ممتنعا او واجبا ومحال ان يكون ممتنعا لان الممتنع لذاته لاينقلب ممكنا لذاته ولو جاز ذلك لارتفع الامان عن القضايا العقلية ولجاز ان ينقلب جميع الممكنات واجبة وبالعكس ومحال ان يكون واجبا لذاته والا لكان موجودا قبل ان كان موجودا هذا خلف ولما ابطل القول بالامتناع الذاتى والوجوب الذاتى تعين القول بالامكان وثبت ان كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود ثم نقول الامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا

وطاعة الشهوة والغضب ... الوهم ... فى الآجل وذلك يقتضى غلبة الشر فى نوع الانسان الذى هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذى هو ضد اليقين اعنى الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الغالب هو الجهل البسيط الذى لايضر فى المعاد كثير ضرر وكذلك فى القوتين الاخيرتين فان وجود ... الضارة المهلكة انما ... كوجوده والعام الفاشى هو الاخلاق الخالية عن غايتى الفضل والرذيلة وشبه النفوس فى هذه الاحوال بالابدان فى الجمال والصحة ... اوفى القبح والمرض الغايتين وفى الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب ... وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس ... بيانه وهو معنى قوله واخر كالمسقام والسقيم هو ... الاذى فى الاخرة يقال هو عرضة الشئ وعرضة للشئ اذا كان منتصبا للشئ لايتعرض ذلك الشئ لغيره وباقى عبارته واضحة ❊ ... ❊ (... ان السعادة فى الآخرة نوع واحد ولايقعن عندك ان السعادة ... لاتنال اصلا الا بالاستكمال فى العلم وان كان ذلك يجعل نوعها اشرف ولايقعن عندك ان تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك فى اقل اشخاص الناس ولاتصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان) يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله باتكة لعصمة النجاة اى قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اى يتمسك به لئلا يسقط وقوله بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ماعداهما لايقتضيان شقاوة منقطعة اولايقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل (ورحمتى وسعت كل شئ فسأكتبها للذين يتقون) فان فيه مايدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لاهل الطرف الاشرف بها ❊ وهم وتنبيه ❊ (اولعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثانى عن

لاجائز ان يكون عدميا لانه لافرق بين قولنا ليس للشئ امكان وبين قولنا امكان عدمي الذو كان بينهما فرق لزم وقوع الفرق فى الامور العدمية وذلك محال لان الفرق والامتياز لايحصل الا عند اختصاص كل واحد من تلك الامور المتمايزة بخاصية بها تمتاز عن الآخر ولا معنى للوجود الا ما كان كذلك فيلزم انقلاب المعدوم موجودا وذلك محال واذا ثبت ان كل محدث مسبوق بالامكان وثبت ان الامكان امر ثبوتي فنقول هذا الامر الثبوتي لايخلو اما ان يكون عبارة عن مجرد اقتدار القادر عليه واما ان لايكون كذلك والاول باطل لانا نعلل صحة الاقتدار على الشئ بكونه ممكنا فانا نقول هذا الشئ ممكن فيصح ان يكون مقدورا وهذا ممتنع فلا يصح ان يكون مقدورا فاذا عللنا صحة الاقتدار بالامكان وجب ان يكون الامكان العائد الى المقدور مغايرا لصحة اقتدار القادر عليه لان المعلل بالشئ مغاير لذلك الشئ لامحالة فثبت ان الامكان امر ثبوتي عائد الى المقدور وهو اما ان يكون جوهرا قائما بنفسه او لايكون كذلك والاول باطل لان الامكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه فاذن لابد وان يكون صفة فلابد لها من محل فاذن كل محدث فلابد وان يوجد قبل وجوده شئ يحل فيه امكان وجوده وذلك الشئ هو مادة الشئ وهيولاه كالطين الذي يوجد فيه امكان حدوث الكوز ثم هذه المادة ان كانت حادثة كان الكلام فيها كالكلام في الاول ولزم التسلسل وان لم تكن حادثة كانت قديمة فثبت ان كل حادث فهو مسبوق بامكان سابق عليه وبمادة موصوفة بذلك الامكان وان تلك المادة قديمة والجواب ان يقال لانسلم ان كل محدث فهو مسبوق بالامكان قوله لانه قبل حدوثه اما ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا قلنا انه قبل حدوثه ليس بشئ معين حتى يحكم عليه بانه اما هذا او ذاك بل هو نفي محض وعدم صرف وليس له تعين ولا تميز وقولنا ليس له تعين وان كان فيه نوع مناقضة من حيث انا حكمنا عليه على التعين

لحوق الشر فيكون جوابك به لو برئ عن ان تلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم فى اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بينا) وهذا الفصل غني عن الشرح * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما الذى يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب التى تحدث فتنفع فى الاكثر والتصديق تأكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان قارف واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطأ واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولم يكن فى المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا تلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويؤلم لاجل البدن بكليته لتسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التى جمع عليها ارتياد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات فى موضعها) تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات فى العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها فى هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شئ يصدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب

تقتضيه قواعد الحكمة هو [illegible]
كما ستعلم هو كالمريض المدنف الى قوله والامن [illegible] وهو [illegible]
وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية [illegible]
الراسخة فيها انكا انها تكون من داخل ذاتها [illegible] نار الله الموقدة التي
تطلع على الافئدة * لكن الآيات الواردة بالوعيد [illegible]
لو جرت على ظواهرها [illegible] بعقاب [illegible]
المسيء من خارج على ما وصف في التفسير والاخبار [illegible]
ذلك ايضا بقوله واما العقاب [illegible] على جهة [illegible]
من خارج فحديث آخر اي اثباته على الوجه [illegible] لو كان [illegible]
سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك يضا [illegible]
اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية [illegible]
فقال ثم اذا سلم العقاب من خارج فان ذلك [illegible] يكون حسنا واراد
بالخير [illegible] الخير المقابل للشر [illegible] اليه المتكلمون [illegible]
[illegible] ذلك ان [illegible]
[illegible]
تأكيد للتخويف ومقتضى لازدياد النفع فهو ايضا [illegible] ان [illegible]
التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس
الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر
اليه [illegible] جملة الخير الكثير الذي [illegible]
بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك [illegible] قليلا
[illegible] شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل
ان [illegible] على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين
المتكلمين انتهاء الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو
قولهم بتكليف العباد وجب على الله تعالى [illegible] اذ في ذلك صلاح
حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان
اذ [illegible] الى الطاعة [illegible] عن المعصية [illegible]
[illegible] حسن والاخلال [illegible] قبيح [illegible]
على مقدمات مشهورة مستقلة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها
بحسب العقل [illegible] وانها من البديهيات [illegible] تلك المقدمات

[illegible] قوله تعين [illegible] ذلك ضرورة [illegible] وضيق العبارة واما في التحقيق فنسلم بالضرورة ان قبل حدوث الشيء
[illegible] كذلك كان [illegible] اما [illegible] او ممتنعا
[illegible] ممكنا [illegible] الحكم [illegible] فلم يبق هناك [illegible] الا احتمال
الحكم وهذا الكلام متين اولا انه
معارض بان اتصف الشيء قبل
حدوثه بانه مقدور للقادر وانه ايضا
في نفسه متميز عن العدم ولو لا تميزه
لما صح ذلك ولكن يمكن معارضة
هذه المعارضة بالممتنع فانه متميز
عن الممكن وذلك [illegible] كونه
في نفسه [illegible] ثابتا [illegible]
[illegible]
[illegible] لكن [illegible] ثم
ان الامكان صفة ثبوتية والذي يدل
على انه لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا
امور فالاول انه لو كان امرا ثبوتيا
لكان اما ان يكون واجبا [illegible]
[illegible]
في نفسه فلا يكون واجب [illegible] ولانه
لو كان واجبا لذاته ووجود الصفة
مشروط بوجود الموصوف لكان
وجود الممكن شرطا [illegible] موجود
لذاته وما كان شرطا للشيء الواجب
بذاته اولى ان يكون واجبا لذاته فيلزم
ان يكون الممكن لذاته واجبا [illegible]
[illegible] واما ان كان الامكان ممكنا
لذاته لزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز
ان يكون كون الامكان ممكنا نفس
ذاته فيسقط التسلسل لانا نقول
هذا الاحتمال محال لان الامكان للشيء
وصف عارض [illegible] الشيء بالنسبة
الى الوجود والعارض [illegible] والآخر
مغاير [illegible] يكون الامكان ممكنا مغايرا
لذاته [illegible] الثاني وهو ان الامكان لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما
[illegible] ومحال ان يكون حالا فيه لان الشيء قبل حدوثه غير موجود والمعدوم لا يكون محلا للموجود [illegible]
[illegible] حالا في غيره لان وصف الشيء [illegible] ونعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره ولو قيل ذلك لعقل ان يكون [illegible]

حالة فى محل ويكون الموصوف بها محلا آخر وذلك محال الثالث وهو ان الامكان صفة اضافية عارضة لحقيقة الشيء بالنسبة الى وجوده وشرط وجود الاضافة وجود المضافين فلو كان الامكان وصفا ثبوتيا لكان شرط ثبوته ثبوت الماهية وثبوت الوجود فلزم ان يكون وجود الممكن متقدما على امكانه فيكون

ما بالغير اقدم مما بالذات هذا خلف واعلم ان صريح العقل ما قضى بوجود الامكان فى الخارج لكنه قضى بامكان الوجود فى الخارج والذى ذكره من انه لافرق من عدم الامكان وامكان العدم والازم وقوع التفرقة فى العدمات فهو منقوض بالامتناع ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدمات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضى عدم المسبب والمشروط وعدم المسبب والمشروط لايقتضى عدم السبب والشرط ولولا التميز فى العدمات والا لماعقل ذلك ثم لئن سلمنا كون الامكان امرا وجوديا وانه يلزم افتقاره الى المادة ولكنه منقوض على اصولهم بالعقول المفارقة والنفوس الناطقة فانها ممكنة الوجود وامكانها غنى عن الهيولى وكذا الهيولى ممكنة لذاتها ولا حاجة بها الى هيولى اخرى فكذلك ههنا لايقال هذه الاشياء امكاناتها حاصلة فيها لانها ازلية واما الحوادث فانها معدومة قبل حدوثها فلا يمكن ان يكون امكاناتها حاصلة فيها لانا نقول لو كان الامر كما قلتم لكانت امكاناتها مفتقرة اليها والشيء لايتصف بصفة موجودة الابعد دخوله فى الوجود فيكون وجودها شرطا فى اتصافها بتلك الامكانات لكن اتصافها بتلك الامكانات ليس بالفاعل بل بذواتها وما كان شرطا للامر اللازم للشيء لذاته كان اولى ان يكون لازما لذاته فيكون وجود هذه الاشياء لازما لذواتها من حيث هى هى فتكون واجبة فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف لايقال انالاندعى ان الامكان اللازم لماهيات الممكنات مفتقرة الى المادة بل نقول كل

ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة واشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها مايصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعنى الاشخاص الانسانية على ماهى فى التصدق فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبنى على وجوب التخويف فكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف فيكون حكمهما واحدا فاذن لايجوز ان يجعل احدهما مقدمة فى بيان الآخر واما ثانيا فلانه لايتمشى على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة مايقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر على ماذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ماذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لافاعل ولامؤثر فى الوجود الاالله والجواب الذى ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف فى الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ماذكره الشيخ وهو لاينافى كونه من القدر لان جميع ما فى القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ماقاله الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام فى القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لايسئل عما يفعل وعلى الثانى ان الشيخ لايريد تمشية قواعد المتكلمين المليين على ماصرح به بل يريد تمشية مانطق به الكتب الالهية فى هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ماينا قض هذا الحكم * النمط الثامن * (فى البهجة والسعادة) البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التى تكون او تحصل لذوى الخير والكمال من جهة الخير والكمال * وهم وتنبيه * (انه قد يسبق الى الاوهام العامة ان اللذات القوية المستعلية هى الحسية وان ماعداها

المتقدم وان كان المراد شيئا آخر فلابد من بيانه فان الرد والقبول لا يمكن الابعد التصور والثاني ايضا ضعيف لانه تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك وبتقدير صحته فلسنا نسلم ان اهل العرف تصوروا من ذلك الا ان حركة اليد مؤثرة في حركة المفتاح فان ادعيت انهم ارادوا بهذه الصيغة امرا وراء التأثير فهو ممنوع ولابد من الدلالة عليه ثم انه بعد تقرير البعدية بالذات شرع في بيان ان كل ممكن محدث فان وجوده بعد عدمه بعدية بالذات لان الامر الذي يكون للشيء من ذاته قبل ماله من غيره قبلية بالذات لا بالزمان وكل ما كان موجودا بغيره فانه يستحق العدم لو انفرد اولا يكون له وجود لو انفرد وهذا يقتضي تقدم لا كونه على كونه تقدما بالذات وهذا هو الحدوث الذاتي ولقائل ان يقول تقدم عدم الممكن على وجوده ليس بالعلية بل ان كان ولابد فتوجد آخر والذي اورده في اول هذا الفصل انما هو بيان التقدم بالعلية فاذن ما اورده قبل الشروع في المقصود غير منتفع به فيه والذي ينتفع به فيه هو القبلية الذاتية لا على سبيل العلية كما بينه وما ذكر فكان الكلام مستدركا من هذا الوجه ثم لئن تنزلنا عن هذا المقام فنقول لا ننازع في ان ما للشيء من ذاته قبل ماله من غيره قبلية بالذات لكن لا نسلم ان الممكن يستحق العدم من ذاته فان الذي يستحق العدم من ذاته يكون ممتنعا لذاته والممكن لذاته لا يكون ممتنعا لذاته بل الممكن يصدق عليه انه لا يستحق الوجود من ذاته لكن لا يصدق عليه انه يستحق اللاوجود من ذاته والفرق بين استحقاق الوجود وبين استحقاق الا وجود ظاهر واذا ظهر فساد قولكم الممكن يستحق العدم من ذاته لم يمكنكم ان تثبتوا ان عدمه قبل وجوده بالذات وقول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد اولا يكون له وجود او انفرد فيه مغالطة لانه ان اردنا بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجود علته

الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة ثم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقدمر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسروا الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا

اللذة هي ادراك اللذة اومايكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسروه بحصول شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غنى عن التعريف واقول ماذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ماذكرناه في باب الادراك بعينه * **قوله** * (وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملايم والملبس الملايم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة) مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لايعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلثة التي يتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي تختلف الهمم فيها باختلاف احوال تلك القوى واما العقلي الصرف فلا يختلف البتة * **قوله** * (وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الاول وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك) اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء لايقصد شيئا ولايميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء موثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه موثرا كامر واما قوله باستعداده الاول ففائدته ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما يطرؤ على الآخر ولا يكون الشيء الذي ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطاري كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل

وعدم علة فلانسلم انه في هذه الحالة يستحق العدم لذاته اذ لو كان كذلك لكان ممتنعا لاممكنا وان اراد بالانفراد اعتبار ذاته مع عدم علة وجوده ففي هذه الحالة لاشك انه يستحق العدم لكن لا لذاته بل لعدم علة وجوده فان علة عدم المعلول عدم علة وجوده عندهم واذا كان وجود المعلول لاجل وجود تلك العلة وعدمه لاجل عدمها كان كل واحد منهما حاصلا للشيء من غيره وعلى هذا التقدير لايظهر للعدم تقدم اصلا على الوجود واعلم انا ان اردنا اصلاح هذه الحجة قلنا الممكن لذاته يقتضي ان لايكون مستحقا للوجود والعدم من ذاته فهذه اللااستحقاقية مستحقة لذاته فيكون لها تقدم على استحقاق الوجود والعدم وحينئذ يحصل منه الحدوث الذاتي ولنرجع الى تفسير المتن واعلم ان من اول الفصل الى قوله ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء في اعتبار ذاته في بيان ماهية البعدية الذاتية ومنه الى آخر الفصل في بيان ان كل ممكن محدث بالذات فاما قوله لشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية فمعناه ظاهر واما قوله وانما يحتاج الآن من الجملة الى مايكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون في الزمان معا وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فاعلم ان معناه ان القبلية الحاصلة بالزمان والمكان غير واجبة لان الذي وجد في الزمان المتقدم كان يصح حصوله في الزمان المتأخر وبالعكس وكذا القول في القبلية بالمكان واما القبلية الواجبة فهي ان تكون وجود هذا عن ذلك ووجود ذاك ليس عن هذا فهذا الكلام ليس يشعر بان القبلية الواجبة لاتتحقق الا مع العلية وفيه نظر كما بيناه او يحمل قوله وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه لا على معنى العلية بل على معنى اعم منها بحيث يندرج فيه تقدم الواحد على الاثنين واما قوله فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه

الحصول واما الآخر فليس بتوسط هذا بينه وبين ذلك الوجود بل يصل اليه الوجود ... من يصل الى ذلك الا مارا على الآخر فاعلم ان المراد منه ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده واما المعلول فليس بمتوسط بين ذات العلة

ووجودها واما قوله وهذا مثل ما تقول حركت يدى فتحرك المفتاح الى قوله فهذه بعدية بالذات فالمراد منه الحجة الثانية واما قوله ثم انت تعلم ان حال الشئ الذى يكون للشئ باعتبار ذاته قبل حاله من غيره قبلية بالذات فمنشاه ظاهر واما قوله وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد اولا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاعلم ان مناط هر وقد عرفت ما فى هذه المقدمة من الاشكال واما قوله فان لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتى معناه انه يلزم من المقدمتين المذكورتين ان اللاكون متقدم على الكون اى العدم متقدم على الوجود تقدما بالذات وهو المطلوب * المسئلة السادسة * فى ان العلة متى كانت مستجمعة جميع الامور المعتبرة فى عليتها فانه يستحيل تخلف المعلول عنها فصل واحد * تنبيه * (وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هى على الحال التى بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج الى ان يكون من خارج لها مدخل فى تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الآدمى الى الصيف او الى الداعى حاجة الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال

الى زوال الدجن وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التى هى بها علة بالفعل سواء كان ذاتها على تلك الحالة اولم يكن موجودا اصلا فاذا لم يكن شئ معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس

ثم ذا طرأ عليه ما اعده لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثانى ولا يكون هى خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب فى هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيدما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة الى آخره لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيرى والثانى ادراكه من حيث هو كذلك فان المطلوب فى هذا النمط مبنى عليه * وهم وتنبيه * (ولعل طاعنا يظن ان من الكمالات والخيرات مالا يلتذ به اللذة التى تناسب ما لغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض الوصب يجد عند الثؤوب الى الحالة الطبيعية مفاوضة غير حق التدريج لذة عظيمة) الوصب المرض الطويل يقال وصب الشئ اى دام ومنه قوله تعالى (وله الدين واصبا) والثؤوب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والمفاوضة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذى هو شرط فى اللذة ليس هناك بحاصل فان استقرار المحسوسات تذهل النفس عن احساسها والتنبيه على انهما مع التجدد المقتضى للادراك لذيذان جدا * تنبيه * (واللذيذ قد يصل فيكرهه كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهى اشتهاء سابقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا فى تلك الحال اذ ليس يشعر به بالحس من حيث هو خير) قوله لما كان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا نقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم

لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة اوارادة جازمة اوغير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما ❊ ٣٥١ ❊ واذا جاز ان يكون شئ متشابه الحال فى كل شئ وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة فى الاسماء بعد ظهور المعنى) * التفسير * اقول وجود المعلول مفتقر الى ان تحصل العلة مستجمعة جميع الامور التى لا يتم عليته بالفعل الا معها وتلك الامور اما ان تكون صفات عائدة الى ذات العلة كحصول الطبيعة الموجبة والارادة الجازمة وغيرهما واما ان تكون خارجة عن ذاتها وذكر من تلك الامور ههنا ستة اشياء احدها الآلة مثل حاجة النجار اليها والثانى المادة مثل حاجة النجار الى الخشب والثالث المعاون مثل حاجة النشار الى نشار آخر ورابعها الوقت مثل حاجة الآدمى الى الصيف فان كثيرا من الافعال لا يمكنه الاشتغال بها الا فى هذا الوقت لاسيما اتخاذ الاديم واصلاحها وخامسها حصول الداعى مثل حاجة الاكل الى الجوع الذى هو شهوة الاكل وسادسها زوال المانع مثل حاجة الغسال الى زوال الدجن قال صاحب الصحاح الدجن بالكسر الغيم اليابس وقد دجن يومنا يدجن بالضم دجنا ودجونا والدجن المطر الكبير وسحابة داجنة ولقائل ان يقول انكم جعلتم زوال المانع جزأ من العلة من حيث انها علة بالفعل وذلك خطأ لان زوال المانع قيد عدمى والقيد العدمى لا يجوز ان يكون جزأ من علة الشئ الموجود اذ لو جاز ان يكون العدم جزأ من علة الوجود لجاز ايضا ان يكون علة مستقلة للوجود وفساد ذلك لا يخفى ثم قال واما عدم المعلول فانه متعلق بان لا يوجد العلة مع جميع الامور المعتبرة فى عليتها اما لان شيئا من هذه الاحوال والشرط يختل

وتنبيه بخلاف الاول * تنبيه * (اذا اردنا ان نستظهر فى البيان مع غشاء ما ساف عنه اذا لطف لفهمه زدنا فقلنا ان اللذة هى ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلى جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخرهما والاتن يكرهه) عاف الطعام اى كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اى يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقى ظاهر * تنبيه * (وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة المدركة ساقطة كما فى قرب الموت من المرضى اومعوقة كما فى الخدر فلا يتألم به فاذا انبعثت القوة او زال العايق عظم الالم) يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر * تنبيه * (انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقا جاز ان لا تجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة كان فى الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثانى حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية) يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم او وجود الالم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ فى ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ونيل مقابله المقاساة والشيخ استعمل

وان كانت ذاته موجودة واما لان ذاته فقد عدمت وفنيت واذا عرفت ذلك فنقول اذا وجدت ذات العلة مع كل الجهات
المعتبرة فى العلة وجب حصول المعلول معها وان لم يوجد وجب عدمه واى القسمين فرض ابدا كان المعلول ايضا
ابدا واذا فرضنا وقتا ما كان بازائه من المعلول ايضا كذلك واذا فرضنا شيئا
متشابه الحال فى جميع هذه الامور
ممتنع التغير وله معلول وجب ان يجب
ذلك المعلول عنه ابدا لان جميع
الجهات المعتبرة فى عليتها اذا كانت
حاصلة بالفعل وهو ممتنع التغير وثبت
ان ثبوت المعلول على العلة واجب لزم
لدوام تلك العلة دوام ذلك المعلول
ثم قال بعد ذلك فان لم اسم هذا
المعلول مفعولا لاجل انه لم يتقدمه عدم
فلا مضايقة فى الالفاظ بعد ظهور
المعنى واعلم ان الغرض من هذا
الفصل التنبيه على الحجة التى لايزال
القائلون بالقدم يتمسكون بها
ويعولون عليها وهى ان الامور التى
بها تتم موثرية البارى تعالى فى العالم
اما ان يكون باسرها ازلية اولايكون
والثانى باطل اذ لو كان شئ منها
حادثا لافتقر حدوثه الى موثر آخر والكلام
فى كونه موثرا فى ذلك الآخر كالكلام
فى الاول فيلزم التسلسل وهو محال
فاذن كل الامور المعتبرة فى موثرية الله
تعالى فى العالم ازلية وايضا فن الظاهر
ان الموثر متى حصل مستجمعا جميع
الامور المعتبرة فى المؤثرية وجب ترتب
الاثر عليه لانه لو جاز تخلف الاثر عنه
كان صدور الاثر عن العلة المستجمعة
لجميع تلك الامور المعتبرة فى المؤثرية
ولاصدوره عنها على السواء ولو كان
كذلك لما ترجح الصدور على اللاصدور
الا لمرجح آخر فلم يكن جميع الامور
المعتبرة فى المؤثرية حاصلا قبل حصول هذا الزائد وكنا فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف
واذا ثبت المقدمتان لزم من قدم البارى تعالى قدم افعاله فهذا تحرير هذه الحجة ولقائل ان يقول هذا الكلام
انما يلزم فى الموجب بالذات اما الفاعل المختار فلا لاحتمال ان يقال انه كان فى الازل مريدا احداث العالم فى وقت

لفظة الذوق ههنا فى جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس
باللذة لان ذلك يقتضى تكرارا فى المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجرى
مجراهما داخل فى مفهوم اللذة كما مر * تنبيه * (كل مستلذ به
فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لاشك
فى ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف
العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك
لاعن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما
وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى
يحصل فى المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره
وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية
الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذى يخصه ثم يتمثل
فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق
الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية
ثم ما بعد ذلك تمثلا لايمايز الذات فهذا هو الكمال الذى يصير به
الجوهر العقلى بالفعل وما سلف فهو الكمال الحيوانى والادراك العقلى
خاص الى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله وعدد تفاصيل العقلى
لايكاد يتناهى والحسية محصورة فى قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف
ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك
الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول
وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين) يريد اثبات
اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة
مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيرى
يحصل لمدرك ما كان كل مستلذ به اى كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال
يحصل لمدرك ما وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك
ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين تتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه
الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق
بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هى شئ حلو
او كانت حادثة فى العضو لاعن سبب خارج فان كليهما فى افادة اللذة
متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة

دون وقت فاذا قال افلم اراد احداثه فى ذلك الوقت دون ماقبله اوما بعده كان الكلام فيه طويلا وهو مذكور فى سائر كتبنا على وجه الاستقصاء * المسئلة السابعة *(فى تفسير لفظ الابداع فصل واحد) * تنبيه * (الابداع هو ان يكون من الشئ

وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة اوآلة اوزمان

وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط) والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث * التفسير * (اقول هذا الفصل مشتمل على مطالب ثلثة احدها تفسير لفظ الابداع وهو ان لا يتوقف صدور المعلول عن العلة على توسط الآلة والزمان والمادة وثانيها ان كل ما يتقدمه عدم زمانى فلابد وان يكون مسبوقا بمادة وزمان وقدمر الكلام فى ذلك وثالثها ان الابداع اعلى رتبة من التكوين وهذه مسئلة خطابية وانما ذكر هذه المسئلة ليتبين ان كون البارى تعالى فاعلا للعالم مع كونه ازليا اجل واعلى مما اذا كان فاعلاله لو لم يكن ازليا * المسئلة الثامنة * فى ان احد طرفى الممكن لايترجح على الآخر الا لعلة وان حصوله واجب عند حصول العلة فصل واحد * تنبيه واشارة *(كل شئ لم يكن ثم كان فبين فى العقل الاول ان ترجح احد طرفى امكانه صار اولى بشئ اوبسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشئ اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو فى حد الامكان عنه اذ لاوجه للامتناع عنه فيعود الحال فى طلب سبب الترجيح جذعا ولايقف فالحق انه يجب عنه) * التفسير *

اليقظة وكذلك فى سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هى تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنية كتكيف الوهم بصورة شئ يرجوه او بصورة شئ يتذكره فيذكره وكذلك فى سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة تتبعها لذات بحسبهما والجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ماهو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة اعنى الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لايكون بين ذات العاقل وبين ماتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولاشك فى ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال وحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هى اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعنى العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هى والحس لايدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التى تحضره فاذن الادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله واما الثانى فلان عدد تفاصيل المعقولات لايكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينهما والمدركات بالحواس محصورة فى اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاو تين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لهما اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لانسبة لها الى هذه والفاضل الشارح استدقوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين فى قبول الشدة والضعف كالسواد الذى يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ماهو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور فى المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكرهناك

اقول قال صاحب الصحاح قولهم فلان فى هذا الامر جذع اذا كان احدث فيه حديثا واعلم ان هذا الفصل مشتمل على مطلوبين احدهما ان الممكن لايترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح فزعم كونها ضرورية غنية عن البرهان وثانيهما ان حصول المعلول عند حصول العلة التامة

واجب وهذه القضية برهانية فلاجرم سمى الفصل المشتمل عليهما بالتنبيه والاشارة اما التنبيه فلاجل الاول واما الاشارة فلاجل الثاني و... الى هذين المقدمتين لان العالم لو لم يكن صادرا عن البارى تعالى فى الاول ثم ... ... ثالث مرجح له اخرى فلا يكون البارى تعالى مستقلا بالمؤثرية فى ... ... الا ... بحثنا ... قال المعلول حين ... عن ... اما ان يقال صدر عنه مع انه وجب صدوره عنه او ما وجب صدوره عنه والاول هو المطلوب واما الثانى فانه يقتضى ان يكون صدوره عنه ممكنا اذ لا وجه للامتناع وحينئذ يعود المحال فى طلب سبب المرجح ... فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه قبل حضور هذا السبب كان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السواء فلاجرم افتقر الى المرجح وبعد حضور هذا السبب صار الوجود اولى وارجح من العدم وان لم ينته الى حد الوجوب فلاجل حصول هذه الاولوية استغنى عن السبب الجديد ولاجل انه لم ينته الى حد الوجوب بقى فى حد الامكان فنقول القول بهذه الاولوية باطل لانه مع حصول هذه الاولوية لاشك فى امكان صدور المعلول عنه فان كان لاصدوره عنه محالا فهو القول بالوجوب وان لم يكن محالا كان الصدور واللاصدور مع حصول هذه الاولوية ممكنين فليفرضا واقعين حتى يحصل المعلول تارة مع هذه الاولوية ولا يحصل اخرى فيكون اختصاص احد زمانى حصول هذه الاولوية بحصول المعلول دون الزمان الذى ان كان لامر لم يكن الاولوية الحاصلة اولا كافية وان كان لا لامر كان اختصاص احد الزمانين ﴿ من ﴾ بالوقوع دون الزمان الآخر مع ان الاولوية بالنسبة اليهما على السواء ترجيحا لاحد طرفى الممكن المتساوى على الآخر لا لمرجح وهو محال فظهر بهذا بطلان القول بهذه الاولوية وثبت انه متى خرج عن حد التساوى

انه موضع علمى وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة تعرف باللذة ولاندرى اهى ادراك ملايم ام ليس واتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعنى باللذة ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العقل يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا البحث لايستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بافوى فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هى تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التى تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشئ مانعا عن حصول شئ عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعنى باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التى عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا فى كل صورة توصف باللذة وغير حاصل فى كل صورة لاتوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش فى اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثانى انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط والعالم بالمعلومات العادم للذة لايكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لايكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لايكون عالما بها من جهة ما هى خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بها على اكرنها دلى ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما * تنبيه * (الآن اذا كنت فى البدن وفى شواغله وعلائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لامنه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه) يريد ان ينبه على حل اشكال يرد فى هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم

فلابد من الوصول الى الوجوب * المسئلة التاسعة * في ان الواحد حقا لا يصدر عنه الا المعلول الواحد فصل واحد

تنبيه (مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ب) واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم ومختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة) * التفسير * اقول تحرير هذه الحجة ان مفهوم انه صدر عن هذه العلة هذا مغاير لمفهوم انه صدر عنها ذلك فالمفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما مقوم والآخر لازم فان كان الاول كانت الحقيقة مركبة لا بسيطة وان كان الثاني فاللوازم معلولة فيكون مفهوم انه صدر عنه هذا اللازم مغايرا لمفهوم انه صدر عنه ذلك اللازم ويعود الكلام الاول بعينه فيهما ويلزم اما التسلسل وهو محال او الانتهاء الى جزئين داخلين في الحقيقة فيعود القسم الاول وان كان الثالث لزم منه تركب الماهية لان كل ما له جزء كانت ماهيته مركبة ولزم ايضا ان يكون المعلول واحدا لان الجزء لا يكون معلولا فيكون المعلول هو احدهما لا هما معا فهذه هي الحجة القوية في هذه المسئلة وقد بينا ضعفها في كتبنا من وجوه كثيرة ولنقنع ههنا منها بنكت قليلة فنقول ان مفهوم ان هذا الشئ ليس بحجر مغاير لمفهوم انه ليس بشجر فهذان المفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما مقوم والآخر لازم ونسوق التقسيم المذكور بعينه حتى يلزم ان يقال البسيط لا يسلب عنه الا شئ واحد وذلك معلوم الفساد بالضرورة فلئن قالوا المفهومان انما اختلفا لتغاير النسبتين لا لتغاير المسلوب عنه فنقول فلم لا يجوز ان يقال ههنا ايضا المفهومان انما اختلفا لتغاير النسبتين

من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الى ان الالتفات الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم يكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها *تنبيه* (واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها يكون كالام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية) يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من آلام البدنية والفاظه ظاهرة * تنبيه * (ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواشي غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذب) يريد بيان مراتب الاشقياء ونقدم لذلك مقدمة وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم استعدادها يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك في كونها رذائل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية و يكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجه تحت النقصان

ـمة العلة الى هذا المعلول والى ذلك المعلول وان كانت ذات العلة فى نفسها بسيطة احدية وايضا
ـوم من كون هذا الرجل جالسا غير المفهوم من كونه قائما ونسوق التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون
الجسـ... غير ... والمتكلم غير الساكت بالذات وكذلك المفهوم من كون الجوهر قابلا
للسواد غير المفهوم من كونه قابلا
للحركة ونسوق التقسيم الى ان يلزم
منه ان لا يقبل الشيء الواحد الا مقبولا
واحدا وذلك باطل بالاتفاق ولا عذر
عن هذه الاشياء الا ان يقال تغاير
المفهوم انما حصل لاختلاف نسب القابل
الى المقبولات واما الذات التى عرضت
لها تلك النسب فهى واحدة فنقول
نحن ايضا ههنا لم لا يجوز ان يكون
الامر واقعا على هذا الوجه والعجب
من الحكماء كيف قنعت نفوسهم فى مثل
هذه الاصول التى فرعوا عليها شطرا من
مباحثهم بهذه الحجة الضعيفة والخيال
الواهى ● المسئلة العاشرة فى مذاهب
اهل العالم فى امكان العالم وحدوثه فصل
واحد * وهام وتنبيهات * (قال قوم
ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته
واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت
ما قيل فى شرط واجب الوجود لم تجد
هذا الشيء المحسوس واجبا وتلوت
قوله تعالى (لا احب الافلين) فان الهوى
فى حظيرة الامكان افول ما وقال آخرون
بل هذا الموجود المحسوس معلول
ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله
وطينته غير معلولين لكن صنعته
معلولة فهؤلاء قد جعلوا فى الوجود
واجبين وانت خبير باستحالة ذلك
ومنهم من جعل وجوب الوجود
لضدين او لعدة اشياء وجعل
غير ذلك من ذلك وهؤلاء فى حكم
الذين من قبلهم ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل
و... وجود لشيء عنه ثم ابتدأ واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى فى الماضى
لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية

الذى حكم الشيخ عليه بانه غير محصور والثالثة الناقصة اعنى الناقصة
الغير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة
كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهى التى تكون لها
غواشى غريبة وجبهها يزول بعد الموت اما العدم رسوخها واما لكونها هيآت
مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف فى شدة
رداءة وضعفها وفى سرعة الزوال وابطائه ويختلف التعذيب بها بعد
الموت فى الكم والكيف بحسب الاختلافين * تنبيه * (واعلم ان رذيلة
النقصان انما تتأذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لما
يفيده الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين
والمهملين والمعرضين عما المع به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى
من الخلاص من فطانة بتراء) يريد ان يميز فى هذا الفصل بين الناقصين
المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذيبهم به او لم يدم وبين الناقصين
الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها
شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات
حقيقية ليس باولى والتى لها شوق اليها فهى التى عرفت بالاكتساب
النظرى ان لها كمالا ثم انها ان لم تكتسب الكمال فلا تخلو اما ان اكتسبت
ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت
معترفة به من حيث الانية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال
مما ليس بضاده فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشيء من العلوم لكنها
تكاسلت فى اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة
النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم
وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظرى قاصر عن الوصول
الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء واسوؤهم حالا الجاحدون وهم
الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين
وسمهم الشيخ بالبله والابله فى اللغة هو الذى غلب عليه سلامة
الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اى قليل الغموم فهؤلاء
لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض
الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة
اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال

منحصرة فى الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لا جزائها معا فانها فى حكم ذلك وحينئذ
يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له
فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد
عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال
ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده
ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا
حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق
وجوده بحين ولا بشئ آخر بل بالفاعل
ولا يسئال عن لم فهو لا هؤلاء وبازاء
هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول
يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب
الوجود فى جميع صفاته واحواله الاولية له
وانه لن يتميز فى العدم الصريح حال
الاولى فيها به ان لا يوجد شيئا وبالاشياء
ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها
ولا يجوز ان يسنح ارادة متجددة
الابداع ولا ان يسنح جزافا وكذلك
لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك
بلا تجدد حال وكيف يسنح ارادة
لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال
ما يمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن
يتجدد كانت حال ما لم يتجدد شئ حالا
واحدة مستمرة على نهج واحد
وسواء جعلت التجدد لامر تيسر
اولامر زال مثلا كحسن من الفعل
وقتا ما تيسر او معين او غير ذلك
مساعد او كقبح كان يكون له او كان
قد زال او عائق او غير ذلك كان فزال
قالوا فان كان الداعى الى تعطيل واجب
الوجود عن افاضة الخير والجود
هو كون المعلول مسبوق العدم
لا محالة فهذا الداعى ضعيف
وقد انكشف لذوى الانصاف ضعفه
على انه قائم فى كل حال ليس فى حال اولى بايجاب السبق منه فى حال واما كون المعلول ممكن الوجود فى نفسه
واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه واما كون غير المتناهى كلا
موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم صح

العقائد الباطلة عنها ايضا وحينئذ تصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هى عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذى ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها واما التى تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا يزول الجزع عنها * تنبيه * (والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها) يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوى علم به فصاروا ذوى عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التى ذكرها من قبل بهذا الوصول * تنبيه * (وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس فى البدن بل المنغمسون فى تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم فى الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شئ) هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلى وانما يحققه من هو ميسر له وافاضته غنية عن الشرح * تنبيه * (والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضى ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه الباء لم يقنع الا بتمة الاستيصال ومن كان باعثه طلب الحمد

على كل حاصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد منها واولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي ذكروها معدوما الاشياء بعد شئ وغيرك هي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا نهاية لكونها غير متناهية في العدم واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له اواحتياج شئ منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الابعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الآخر كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له اومحتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اى وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهيه ففي جميع الاوقات هذه صفة لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الابعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو النفس المتنازع فيه انه ممكن اوغير ممكن وكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان تغير لفظها تغييرا لا يتغير به المعنى قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم عنها فيتبعها التغير فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا) * التفسير * اقول اهل العالم فريقان منهم من اثبت اكثر من واجب وجود واحد ومنهم ﴿ اعلى ﴾ من لم يقل الا بالواجب الواحد * اما الفريق الاول فقد تحزبوا الى ثلث فرق احدها الذين زعموا ان هذا العالم المحسوس واجب لذاته على ما هو عليه من الشكل والمقدار والهيئة قال الشيخ لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود

والمنافسة افقه ما بلغه الغرض فهم بعده سمات ادنة العارفين) يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينقش فيها الحق ولم تدنس باعتقاد المخالفة للحق ولم يفظظها اى لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسأت يده بالمهنة اى صلبت وغشيها اى غطاها ووجد مبرح اى شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اى بشدة وبرح به الامر اى جهده والمنافسة الرغبة في الشئ على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه ابا، اى من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم تمنع الاباء وسوال الشام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه * تنبيه * (واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا اوما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين) لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعن اضداده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذي والخلاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام (اكثر اهل الجنة البله) ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت لا تدرك الا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا تخلو اما ان لا تصير مبادى صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو

لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى (لا احب الآفلين) فان الهوى في حظيرة الامكان اقول يجب علينا ان نذكر ههنا مايدل على امكان العالم فنقول الدليل على ان هذا العالم ليس بواجب لذاته ان الجسم مركب وكل مركب ممكن بيان ﴿٣٥٩﴾ الصغرى من ثلثة اوجه فالاول الجسم مركب من الهيولى والصورة على ما مر ولان الاجسام متشاركة في الجسمية ومتباينة بخصوصياتها ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فخصوصية كل واحد واحد منها مركب مما به الاشتراك ومابه الامتياز والثالث كل جسم فانا نفرض فيه اجزاء حسية بحسب الانقسامات بيان الكبرى ان كل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وجزؤه غيره فكل مركب مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن لايقال لم لايجوز ان يقال الجسم وان كان ممكنا لذاته لكنه واجب لوجوب اجزائه لانا نقول انا بينا تعلق كل واحد من اجزاء الجسم بعضها بالبعض اما في الهيولى والصورة فقد مر الكلام فيه واما في الاجزاء الجنسية والفصلية فهذا الكلام فيها ظاهر وكذا القول في الاجزاء الجنسية الجهة الثانية الاجسام فيها كثرة وواجب الوجود ليس الا واحدا الجهة الثالثة الاجسام ماهياتها مغايرة لوجودها وكل ماكان كذلك كان ممكنا الجهة الرابعة الاجسام مفتقرة الى الاعراض وكل مافتقر الى الغير فهو ممكن لذاته الجهة الخامسة وجود الاجسام زائد على ماهياتها وكل ماكان كذلك فهو ممكن هذا مجموع مايدل على ان الاجسام ممكنة وقد عرفت مافي كل واحد منها وعليه * الفرقة الثانية زعموا ان العالم له ذات وصفات اما الذات فهي الاجسام وهي واجبة لذواتها ومنهم من قال الذات هي الهيولى التي هي محل الجسمية وهي واجبة لذاتها واما الصفات وهي الشكل والمقدار والتحيز والحركة والسكون فكل ذلك من الممكنات وهذه المقالة ايضا باطلة بالادلة المذكورة على فساد المقالة الاولى

اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية اوحيوانية لانها لاتتعلق بها الا مايكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام اومدبرة لها فان هذا لايمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ماتخيلتها والا فشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولايكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لايشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ماذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في اكثر هذه المواضع نظر * قوله * (فاما التناسخ في اجسام من جنس ماكانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد مايفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا) وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان يقال لما ثبت ان تهيأ الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما تحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخت ابدانا كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هنالك نفس اخرى لايشعر الحيوان بها ولاهي بذاتها ولاتتصرف في البدن فلايكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة

الفرقة الثالثة زعموا ان هذا العالم ممكن الوجود بذاته وصفاته ولكن واجب الوجود مع ذلك اكثر من واحد ثم هؤلاء ايضا فرق منهم من اثبت الهين واجبين لذاتيهما احدهما خير والاخر شرير ومنهم من قال بخمسة اشياء واجبة لذواتها الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء وفساد هذه الاقاويل واشباهها ان تنتهض الدلائل المذكورة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد واما القائلون بان واجب الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين منهم من قال انه تعالى لم يكن في الازل فاعلا ثم صار فيما لايزال فاعلا وهم المليون باسرهم ومنهم من قال انه كان في الازل فاعلا وهذا انه لم وهم اكثر الفلاسفة ثم ذكر الشيخ من ادلة القائلين بان الحوادث الماضية بذاته ثلثة اوجه احدها انه لو لم يكن للحوادث الماضية بداية لكان قد دخل ما لانهاية له في الوجود وذلك محال فان كل ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود وما لا يتناهى لايكون محصورا وثانيها انه لو لم يكن للحوادث الماضية اول لتوقف حدوث الحوادث اليومية على انقضاء الحوادث التي وجدت قبل ذلك فاذا كانت الحوادث التي انقضت قبل ذلك غير متناهية كان حدوث الحوادث اليومية موقوفا على انقضاء ما لانهاية له وما يتوقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له كان محالا ان يدخل في الوجود فوجب ان يكون حدوث الحوادث اليومية ممتنعا ولما لم يكن كذلك علمنا ان الحوادث الماضية متناهية وثالثها وهو ان كل وقت يتجدد فانه يزداد فيه عدد الحوادث الماضية وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه فالحوادث الماضية متناهية ثم ان الشيخ بعد ان فرغ من الدلالة على ان الحوادث بذاته ذكر اقوال القائلين بحدوث العالم في ان الله تعالى لم لم يعدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه ولم يؤخره عنه وذكر من تلك الاقاويل ثلثة احدها قول المعتزلة الذين يقولون العالم

اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الذي قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله وان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان تتصل كل فناء بدن بكون بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محال لان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لايخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان وتحدث للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لايخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا تحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لايخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يتخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ قد اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن

وجد حين كان اصلح لوجوده وثانيها قول الكعبي وطائفة اخرى انه لم يمكن وجوده الا حين وجد ...
... ويقولون انه كان قبل ذلك ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته ويقولون انه قبل حدوثه في تحقق ...
وليس له تخصص بالتميز فيستحيل الحكم عليه بالامكان والامتناع وثالثها قول اكثر ...

... تجده في مواضع اخر لنا * اشارة * (الاجل مبتهج بشئ هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فمعنى اخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره) لما فرغ من بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يلحق كل واحد منها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل مستلذ مؤثر ودرك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالاخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته

وهو انه لا يتعلق وجوده بغيره ... بالفاعل ولا يسئل عن ما فعل وبيانه هو ان الله تعالى فاعل مختار والفاعل المختار يمكنه ترجيح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فان الهارب من السبع الضاري اذا عن له طريقان متساويان في جميع الامور المعتبرة فانه لا محالة يسلك احدهما لا لمرجح وكذلك العطشان اذا خير بين قدحين من الماء متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا لمرجح وكذلك الجائع المخير بين رغيفين الى غير ذلك من الصور وههنا لا يخلو اما ان يمنع من امكان حصول التساوي وهو مكابرة او يقال عند حصول التساوي لا يختار احدهما بل يصبر حتى يموت جوعا وعطشا او يهلكه السبع وهو ايضا مكابرة ولما فرغ من شرح مقالة القائلين بالحدوث قال وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب في جميع صفاته واحواله الاولية فاعلم ان هذا هو العمدة الكبرى للقائلين بالقدم وهو ان ما لاجله كان واجب الوجود مؤثرا في العالم اما ان يكون ازليا او لا يكون فان كان فاما ان يجب ترتب الاثر عليه او لا يجب فان لم يجب كان حصول الاثر مع كل تلك الاعتبارات ولا حصوله ممكنا والممكن لا بد له

من مؤثر فالمؤثر مع كل تلك الاعتبارات الكافية في المؤثرية لا بد له من امر آخر فلا يكون الاعتبارات الكافية كافية هذا خلف وان وجب ترتب الاثر عليه لزم من قدم المؤثر قدم جميع الامور المعتبرة في المؤثرية قدم الاثر واما القسم الثاني وهو ان يقال الامور التي لاجلها اثر الله تعالى في العالم غير ازلية فهي حادثة والحادث

لا بد له من مؤثر والكلام فيه كالكلام فى الاول ولزم التسلسل وذلك التسلسل ان كان دفعة فهو محال دلى ماص
و ... الرابع وان كان كل واحد منها مسبوقا بلا آخر لا الى اول لزم القول بحوادث لا اول لها واعلم ان الشيخ قد ادخل
فى هذه الحجة الجواب عن قول من قال العالم انما حدث حين حدث لانه ... و ذلك الحين

وعن قول من قال انما كان كذلك لانه لو لم يكن ممكنا قبل ذلك لان اختصاص تجدد تلك الاصلحية وذلك الامكان بذلك الوقت دون ما قبل وما بعد لا بد له من سبب واما القول الثالث وهو ان القادر كاف فى الترجيح فالشيخ قنع فى ابطاله بدعوى الضرورة فى ان كل ممكن لا بد له من سبب والخصوم ينازعون فيه فى الصور المعدودة واعلم ان الجواب عن هذا الكلام انه تعالى فاعل مختار فلا جرم انه تعالى اراد احداث العالم فى الوقت المخصوص دون ما قبله وما بعده فلئن قالوا فلم اراد على هذا الوجه دون سائر الوجوه فاعلم ان لنا فى الجواب عن ذلك وجوها ومعارضات استقصينا القول فيها فى سائر كتبنا وقول الشيخ واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته واحواله الاولية فيه فائدة لان واجب الوجود بذاته ليس واجب الوجود فى جميع صفاته على الاطلاق لان من جملة صفاته الاضافات فانه تعالى تارة يكون قبل وتارة يكون بعد وتارة يكون مع وهذه الصفات متزايلة فلا يمكن اطلاق القول بان واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته على انه واجب الوجود فى جميع صفاته الاولية واما الاضافات فانها لا تكون

صفات اولية بل هى صفات ثانوية عارضة للذات بسبب الصفات الاول واما قوله و ... ﴿ فى الوجود ﴾
لا تميز فى العدم الصريح حال الاولى فيه بانه ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا يوجد عنه اصلا وحال بخلافهما فاعلم
ان المراد منه الرد على من قال انما حدث فى ذلك الوقت لانه صار اصلح اولانه صار ممكنا وتقريره ان العدم

معشوق لذاته من غيره ووقع كبره فيه وانه معشوق ايضا غيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشئ على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر و ... لا يجب اشتراكهما فى الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجب للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انه يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك * **قوله** * (ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اولياته القدسيين شوق) هذه هى المرتبة الثانية وهى مرتبة العقول وانه لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة * **قوله** * (وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد تحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا مثال اذى الحكة والدغدغة فربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا فى الحيوة الاخرى) وهذه هى المرتبة الثالثة وهى مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية مادامت فى الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذى يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة فى الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثانى ان الاذى واللذة فى الدغدغة متباينان

الصرف لاتفاوت فيه اصلا ولا اختلاف واذا كان كذلك استحال اختصاص ذلك الوقت بحصول الامكان والاصلحية فيه دون سائر الاوقات ثم انه بنى على هذه المقدمة ايضا انه يستحيل اختصاص الوقت المعين بارادة متجددة اوطبيعة متجددة اوزوال قبح

اوزوال امتناع و بالجملة فلما استحال وقوع الاختلاف فى العدم الصرف استحال ان يختص وقت منه بامر دون سائر الاوقات سواء كان المختص بذلك الوقت حدوث امر ما كان من امكان او مصلحة اووقت اوطبيعة اوزوال قبح اوامتناع اوغيرهما ولما فرغ عن تقرير الدلالة عاد الى الجواب عن ادلة خصومه ولهم نوعان من الادلة احدهما الوجوه الدالة على استحالة حوادث لابداية لها وهى الوجوه الثلثة التى تقدم ذكرها وثانيهما ان علة الحاجة الى الفاعل الحدوث فقط فلو كان العالم قديما استحال اسناده الى الفاعل ثم ان الشيخ ابتدأ بالجواب عن هذا النوع من ادلة خصومه لانه تكلم فى اول هذا النمط على هذه المقدمة وهو من وجهين احدهما مابينا فى اول النمط من فساد قوله علة الحاجة الحدوث والثانى انا سلمنا ذلك لكنا لو قدرنا حدوث العالم قبل ان حدث فيه بتقدير يوم او يومين لما خرج بذلك عن الحدوث ولما دخل لاجل ذلك فى الازلية واذا كان كذلك استحال تعليل اختصاصه بهذا الوقت بوجوب كونه مسبوقا بالعدم ثم شرع بعد ذلك فى الجواب عن تلك الادلة الثلثة فاجاب عن الحجة الاولى بانه لايلزم من قولنا ان كل واحد من الحوادث التى لااول لها قد دخل فى الوجود ان نقول

فى الوجود والحس لاتميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان واله فى ظاهر * قوله * (ويتلوهذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة التى لاتفاصل لرقابها المنكوسة) وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق فى المرتبة الاخرة هوسبب تأذيها فى المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة * تنبيه * (فاذ نظرت فى الامور وتأملتها وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا اوطبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا اواراديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذى هى به عناية فهذه جملة وتجد فى العلوم المفصلة لها تفصيلا) لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر فى اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما لباقى النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهى عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقته والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة فى العشق بين فيها سريانه فى جميع الكائنات * النمط التاسع * (فى مقامات العارفين) لما اشار فى النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير فى هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانسانى و بين كيفية ترقيهم فى مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم فى درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل مافى هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ماسبقه اليه من قبله ولالحقه من بعده * تنبيه * (ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم فى حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها و يستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك) الجلباب الملحفة والجلباب مايتغطى به من ثوب وغيره ونضا الثوب اى خلعه والمراد من قوله فكأنهم

ان مجموع تلك الحوادث التى لااول لها قد دخل فى الوجود لانه ليس اذا صدق حكم على كل واحد من مجموع صدق ذلك الحكم على ذلك المجموع فان كل واحد من مقدورات الله تعالى يصح دخوله فى الوجود ولا يلزم من صدق هذه المقدمة صدق قولنا ان جميع مقدورات الله سبحانه وتعالى يصح دخولها فى الوجود فان مقدورات

الله له لى ثمرة [illegible] وما لا يتناهى [illegible] دخوله فى الوجود بالاتفاق واجاب بعد ذلك عن الحجة المبنية على الزيادة والنقصان [illegible] وادلة [illegible] ابدا كانت [illegible] لانه انما يكون الحاصل الموجود منها الا واحدا [illegible] كان [illegible] طرق

[illegible] واحد [illegible]
[illegible]
[illegible] له وانها بالنفو
[illegible] فى [illegible]
[illegible] والالزم [illegible]
[illegible] الامكان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] انها [illegible]
[illegible] وهى نهاولم يكن
الحوادث [illegible] بديهة يتوقف
حصول الحادث اليومى على انقضاء
مالا نهاية له فقال ما المعنى بهذا
التوقف ان عنيت به انه قد كان فيما
مضى وقت من الاوقات لم يكن شئ
من الحوادث فيه موجودا ثم انه
يتوقف حصول الحوادث اليومية
على ان [illegible] حدوث الحوادث
من ذلك الوقت وينتهى منها
ما لا نهاية [illegible]
[illegible] الحادث اليومى [illegible]
[illegible] على انقضاء
ما لا نهاية له بهذا التفسير [illegible]
[illegible] لو ثبت انه
[illegible] وقت لم يكن شئ من
الحوادث موجودا وان حدوث من
الحوادث انما ابتدأ من ذلك وقت وهذا
هو عين [illegible] فاذن يتوقف صحة
هذه الحجة على صحة المطلوب نفسه وان سلمتم بالتوقف ان هذا الحادث اليومى انما حصل ❊ بينهما ❊
بعد انقضاء ما لا نهاية له فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا فيه ولما اجاب عن استدلالات خصومه عاد [illegible] من [illegible] ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء

[illegible] من
[illegible] وكانت [illegible] لا بدان
[illegible] وقد [illegible]
[illegible] ذلك [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (فلا تسلم [illegible]
[illegible]) و [illegible] ظاهرة [illegible] و [illegible]
وانه [illegible] شخص [illegible] ما يعرف [illegible]
وهى [illegible]
ولائقة به او [illegible]
[illegible] ❊ قوله ❊ (واذ درج [illegible] وسرد [illegible]
[illegible] قصة [illegible] لا مان [illegible] مثل [illegible]
[illegible] الاول [illegible] ادرجتك [illegible]
[illegible]
الحديث [illegible] وهو [illegible]
من [illegible] والابل [illegible] واسمت فلا [illegible]
والبسل الحبس والمنع وقيل البسل الحلال قال [illegible] فى هذا الموضع
ان ما ذكره الشيخ [illegible] من جنس الاحاجى [illegible] يذكر فيها اوصاف [illegible]
شئ اختصاصا بعيدا عن الفهم [illegible] الاهتداء [illegible]
من القصص المشهورة [illegible] وضعها الشيخ لبعض الامور
[illegible] ذلك [illegible] ان يستقل العقل بالوقوف [illegible]
الشيخ [illegible] يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب [illegible] ما قيل فيه
ان المراد [illegible] الجنة [illegible] المراد بآدم [illegible]
الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة [illegible] تناول
[illegible] نفسك عن تلك الدرجات [illegible] الشهوات
وقول [illegible] الشيخ مشعر بوجود قصة يذكرها [illegible]
ويكون [illegible] مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب [illegible] الاشياء
[illegible] و [illegible] بذلك النيل على كمال بعد كمال [illegible] تصيق [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] وتضييق [illegible] على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى

ا كائنة عنه كونا اوليا اوما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الاما قل من الاختلافات يلزم عندها فيتبعها التعين ومعناه ان الاشياء الصادرة عن البارى تعالى يجب ان تكون صادرة عنه ابدا وان لا يقع التغير فى نسبة ذاته تعالى الى آثاره وافعاله الاما قل من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التغير والمراد تغير الاجسام الفلكية فى اوضاعها والاجسام العنصرية فى صورها وكيفياتها واما قوله والملك الاختيار لمقالك دون هو لك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا فاعلم انه ان كان الغرض منه الامر بالتصلب فى مسئلة التوحيد فقط فهو جيد ولكنه يكون كلاما اجنبيا عن مسئلة القدم والحدوث ان كان الغرض منه انها هى الاصل التى منها تظهر الحق فى مسئلة القدم والحدوث فهو ضعيف لان القول بوحدة واجب الوجود مما لا تأثير له فى ذلك اصلا لان القائلين بالقدم يقولون بثبوت استناد الممكنات بأسرها الى الواجب لذاته سواء كان الواجب واحدا او اكثر من الواحد لزم من كونه واجبا دوام آثاره وافعاله واما القائلون بالحدوث فلا يتعلق شئ من ادلتهم بالتوحيد والتنبيه فثبت انه لا يتعلق لمسئلة القدم والحدوث بمسئلة التوحيد وبالله العون والعصمة والتوفيق وهذا آخر الكلام فى النمط الخامس ولواهب العقل حمدا بلا نهاية وله الشكر دائما

* النمط السادس * (فى الغايات ومباديها وفى الترتيب)

* التفسير * اقول غاية الشئ ما اليه يتحرك ومتى وصل اليه وقف واما المبدأ فهو المؤثر واعلم ان فصول هذا النمط على كثرتها محصورة فى مسائل ثلث اولها القول فى ان كل من فعل بالقصد والارادة فهو مستكمل وثانيها الطرق الدالة على اثبات العقول المجردة وثالثها بيان كيفية ترتيب الوجود * المسئلة الاولى * فى ان كل من فعل بالقصد والاختيار فانه لابد وان تكون مستكملا فاعلم انه انما تكلم اولا فى هذه المسئلة

بينهما من الاحوال على الرمز الذى امر الشيخ بحله ويشبه ان تكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان فى امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان انه يذكر ان ابن الاعرابى اورد فى كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا فى اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فهدى سلامان شهرته بالسلامة وانقذ من الاسر وابسال الجرهمى اشتهر به باسرارة حتى هلك وسار منهما فى العرب مثل يذكر فيه لاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لى مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهى على الوجه الذى سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين فى نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ماوضعه له وهو ذلك انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظتى سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك فى العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وحدها لعله يكون مستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء اليه ثم انى اقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما وهى التى وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان فى قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته فى غير رحم امرأة ابن له وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها ابسال وربته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهى دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهرب معها الى ماوراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف فى اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ما عاشابه وتركهما مدة ثم انه غضب من تمادى سلامان فى ملازمة المرأة فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن

لانها تمام لما قبلها واساس لما بعدها لان المسئلة التي قبلها هي مسئلة حدوث العالم وقدمه وهذه المسئلة بتقدير صحتها يوجب القول بالقدم لانه اذا ثبت ان الفاعل بالقصد مستكمل وثبت انه يستحيل ان يكون الله سبحانه وتعالى مستكملا وجب ان لا يكون فاعلا بالقصد واذا كان كذلك كان موجبا بالذات وحينئذ لزم القطع بقدم العالم وثانيها انه لما استدل على القدم في المسئلة التي قبل هذه المسئلة بان الفاعل لما كان في الازل مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في الفاعلية وجب ان يكون فاعلا في الازل والقائلون بالحدوث لا يدفعون هذا الكلام الا بانه تعالى فاعل بالقصد والاختيار ولا يوجب ذلك قدم الفعل لاحتمال انه تعالى في الازل كان مريدا لخلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه فهذا هو العذر الذي عليه التعويل ثم انه لما ابطل كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار اندفع هذا العذر وتم كلامه في تلك الحجة واما انها اساس لما بعدها فلانه انما يتكلم بعد هذه المسئلة في ان حركات الافلاك شوقية تشبهية وهذا انما يمكن القطع به لو ثبت انه لا يجوز ان تكون حركتها لاجل العناية بالسافلات ومتى ثبت ان كل فاعل بالقصد فهو مستكمل بفعله وكان غرض الفلك من الحركة انتفاع السافلات لكان الفلك مستكملا بالسافلات وكان الشريف مستكملا بالخسيس وذلك محال فثبت ان هذه المسئلة تمام لما قبلها واساس لما بعدها فلا جرم وجب ان لا يتكلم فيها الا ههنا ولنرجع الى تفسير الفصول المذكورة لتحقيق هذه المسئلة وهي تسعة *تنبيه* (اتعرف ما الغنى التام هو الذي يكون غير ﴿ العارف ﴾ متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارجا عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها

سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع نشوة ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما بيد صاحبه والقيا نفسيهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه الحكيم وقال اطعني اوصل ابسالا اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته اياها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا ففرغ عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحدا للملك وواحدا لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطوفانه اخرجها بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا تعلق بالمطلع وهي غير مطابقة لذلك لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتألفها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى الفجور تعلق غير النفس المتعينة بمادتها بعد مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق واهمالهما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلانحلال القوى والمزاج واما النفس فلمشايعتها اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان فهذا اول القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ واما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة

اضافة ما كعلم اوماليـة اوقدرة اوقادرية فهو فقير محتاج الى كسب) * التفسير * اقول المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغنى وهو الذى لايفتقر الى الغير لافى ذاته ولا فى شئ من صفاته الحقيقية سـواء كانت تلك الصفة عرية عن الاضافـة كاللون والشكل اوكانت ذات اضـافة كالعلم والقدرة واعـلم

ان الشيخ اعتبر فى تحقق الاسـتغناء مجموع امور ثلثة احدها ان لايتوقف على الغـير ذاته وثانيهـا ان لايتوقف على الغـير صفاته العـارية عن الاضافة وثالثهـا ان لايتـوقف على الغير صفـاته التى يعرض لها الاضافات كالعـلم والقـدرة ولم تعتبر فيه ان لا يتوقف صفاته التى هى مجرد الاضافات الى الغير لان الاضافات يتوقف وجود هـا على المضـافين فكون الله سبحانه وتعـالى مبدأ للممكنات يتوقف على وجود الممكنات لان المبدأ مبـدأ الذى المبدأ والاضـافيان معـا وهما متأخران عن وجود المضافين واما قوله بعد ذلك فمن افتقر فى شئ من هـذه الامور الى غـيره فهو فقير محتاج الى كسـب فاعـلم ان هذا الكلام خارج على قانون الخطـابة فانه لامعنى للفقـير المحتاج الى كسب الاافتقـاره فى احد الثلثة المذكورة الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر فى شئ من هذه الثلثة الى الغـير لافتقر فيهـا الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لافائدة فيه وان كـان يريد بالفقر والاحتيـاج الى الكسب شـيئا وراء ذلك فلابد من افادة تصور ذلك الامر ثم اقامة الحجـة على التصديق به *تنبيه* (اعلم ان الشئ الذى انما يحسن به

العرف فى العرفان فههنـا مثل لما يعرفه من العرفان والمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعهـا عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهى التى وقعت الى بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهى منسوبة الى الشيخ وكأنها هى التى اشـار الشيخ اليها فان اباعبيد الجوزجانى اورد فى فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسالا كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقدتربى بين يدى اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك وابى ابسال من مخالطه النساء فقال له سلامان ان امرأتى لك بمنزلة ام ودخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين فى خلوة عشقها له فانقبض ابسـال من ذلك ودرت انه لايطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختى فاملكها به وقالت لاختها انى مازوجتك بابسـال ليكون لك خاصة دونى بل لكى اسـاهمك فيه وقالت لابسال ان اختى بكر حيية لاتدخل عليهـا نهارا ولاتكلمهـا الابعد ان تسـتأنس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان فى فراش اختها فدخل ابسال عليهـا فلم تملك نفسها فبادرت تضم صدره الى صدره فارتاب ابسـال وقال فى نفسه ان الابكار الخفرات لايفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء فى الوقت بغيم مظلم فلاح فيـه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان انى اريد ان افتح لك البلاد فانى قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا شرقا وغربا من غير منـة عليه وكان اول ذى قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعاشـقة وقصدت معانقته فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسالا اليه فى جيوشـه وفرقت المرأة فى رؤسا الجيش اموالا ليرفضوه فى المعركة ففعلوا وظفر به الاعـداء وتركوه جريحا وبه دماء حسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديهـا واغـتذى بذلك الى ان انتعش وعوفى ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذلوه وهو حزين من فقـد

ان يكون شئ آخر عنـه ويكون ذلك اولى والبـق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنـه ذلك لم يكن ماهو اولى واحسـن مطلقا وايضـا لم يكن ما هو الاولى والا حسـن به ومضـافا فهو مسـلوب كمال مايفتقر فيـه الى كسب * التفسـير * الغرض فيـه ابطـال قول من قال الله سبحـانه وتعالى انما خلق العـالم

لان الاختيار اولى من تركه واحتج على ابطاله بانه اذا كان ذلك الفعل اليق به من ان لا يفعله فلو لم يفعله لم يحصل له ما هو الاولى [illegible] وكان فقيرا فى ذاته محتاجا الى [illegible]

[illegible] هذا الفعل فقد حصل [illegible] لم يحصل [illegible] العدم [illegible] ويكون [illegible] لا [illegible] يحصل له ذلك لاولوية [illegible] لا [illegible] ان حصل له ذلك الاولى [illegible] الآخر [illegible] والامور [illegible] بالاشياء الشريفة [illegible] الحق فعل شيئا لاجل شئ وان [illegible] * التفسير * [illegible] الله سبحانه وتعالى انه يفعل الفعل المخصوص [illegible] (نعرف ما [illegible] هو [illegible] شئ [illegible] وكل شئ [illegible] وليس له [illegible]) * [illegible] وهو ان يكون [illegible] على كل [illegible] ان [illegible] وكل [illegible]

ما ينبغى لا لعوض ولا [illegible] ليس [illegible] عوض كالمستبدل [illegible]

[illegible] الانسان [illegible] واستحفظهم وسوى الملك لا [illegible] والاعضاء [illegible] واعطيتهما مالا [illegible] السم وكان [illegible] من موته [illegible] وعوض الى [illegible] ما هى [illegible] المرأ و [illegible] والاسماء [illegible] انما [illegible] فهذا ما [illegible] نفس [illegible] لا [illegible] الى [illegible] وهو درجته فى [illegible] ان كانت [illegible] قوة البدنية لامارة بالشهوة والغضب [illegible] النفس صار [illegible] من [illegible] الانسان [illegible] اقوى [illegible] فى تحصيل ما [illegible] العقل الى عالمه واحتها التى [illegible] القوة [illegible] على المطيع للعقل النظرى وهو النفس المطمئنة [illegible] احتها [illegible] النفس الامارة [illegible] فيها [illegible] و [illegible] الهوى [illegible] والملكوت [illegible] الى العالم الاعلى [illegible] على [illegible] فى [illegible] الجسم له [illegible] الى الملا الاعلى [illegible] اقوى [illegible] الوحش [illegible] المفارقات [illegible] شهوية [illegible] العقل [illegible] هلاك

ما ينبغي في جاه ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه

فهو بما يفيده من فعله اقول الغرض منه بيان ماهية الجود وحده

انه افادة ما ينبغي لا لعوض وهذا الحد فيه قيود ثلثة احدها الافادة فان من لا يفيد شيئا لا يكون جوادا وثانيها ان يكون المفاد مما ينبغي افادته فان من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد واعلم ان لفظة ينبغي لفظة مجملة عامة يراد به تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي والجهل مما لا ينبغي لكن الحكماء لا يقولون بالحسن والقبح العقليين وقد يراد بها الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والسفاح مما لا ينبغي اي النكاح ماذون فيه شرعا والسفاح ممنوع عنه شرعا وهذا التفسير ايضا لا يليق بالحكماء وليس لهذه اللفظة معنى ملخص سوى هذين المعنيين فظهر مكن الاجمال من هذه اللفظة وثالثها ان لا يكون الافادة لعوض فان من يهب ليستعيض معامل سواء كان العوض عينا او ثناء او مدحا او تخلصا عن الذم او ان يكون فاعلا للاليق والاحسن ثم انه لما مهد هذه القاعدة قال فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه ثم اعاد الكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذه النمط فقال واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص ومعناه

ظاهر ولقائل ان يقول لو لم يكن القصد الى ايصال الفائدة الى الغير معتبرا في تحقق الجود وجب ان يقال الحجرة اذا سقطت من السقف ووقعت الى رأس عدو انسان ومات ذلك العدو ان يكون تلك الحجارة جوادا مطلقا لانه حصل منها ما ينبغي لا لعوض فان التزم كون الحجر جوادا مطلقا وقال هذا هو الحق

سلامان انما هو ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر العمر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيهما حدثت لمن لم يلحق من العلم الطائر الذي اظهر لابسال وجه امرأة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما تضح لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا تطول الكتاب * تنبيه * (المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض) طالب الشيء يبتدئ باعراض عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم اقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند وجدان المطلوب وطالب الحق لزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلثة ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلاثية واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض

* تنبيه * (الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين

او كان شنيعا فى المشهور فيقول له الذى عولت عليه ايضا ليست حجة برهانية بل كلاما اقناعيا خطابيا فان غاية
كلامك ان كل ما كان غرضه من الافادة ان يكون فاعلا الاولى كان غرضه من الافادة تخليص نفسه عن الذم
وسلد احضعف لا به يقن ان عنيت بقولك لانه تخلص نفسه من الذم ان غرضه فيه له
ان لا يصير مستحقا للذم مع علمه بانه
لو لم يفعله لاستحق الذم فلم قلت
ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشئ
على نفسه وان عنيت به معنى آخر
فبينه لنتكلم عليه فصح ان الحجة
التى ذكروها لا تصير على السبك
والنظر الحق لكنها حجة اقناعية
واذا كان كذلك كانت الحجة التى
ذكرناها تصلح معارضة لها * اشارة *
(والعالى لا يكون طالبا للسافل امرا
لاجل السافل حتى يكون ذلك
جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو
غرض لقد يتميز عند الاختيار
من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى
واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه
انه اولى فى نفسه واحسن ثم لم يكن
عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى
به واحسن لم يكن غرضا فاذا الجواد
والملك الحق لا غرض له والعالى
لا غرض له فى السافل * التفسير *
اقول الغرض من هذا الفصل
الجواب عن السؤال بذكره على الجهة
المذكورة وهو ان الفقر والحاجة
انما يلزم لو قصد الله سبحانه وتعالى
الى ايجاد شئ لغرض عائد اليه
فاما لو قصد الايجاد والتكوين لغرض عائد
الى الغير لم يلزم الفقر والحاجة والجواب
عنه ان الذى هو اولى للغير اذا لم يكن
فعله اولى لذلك الفاعل لم يصلح
ان يكون غرضا للفاعل والفاعل
الذى يفعل فعلا لغرض غيره فلابد
وان يكون له فى تحصيل غرض ذلك
الغير غرض عائد اليه وحينئذ يعود
الالزام المذكور * تتميم * كل دائم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة
الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة * التفسير * اقول
لما اقام الدلالة على ان كل من قصد الى فعل فانه لابد وان يكون له فيه غرض سواء كان ذلك الفاعل متحركا

ما يتجلى الحق لا ينزعه فيخلص السر الى الشروق الساطع وتصير
ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم
بل مع تشييع منها له ويكون بكليته منخرطا فى سلك القدس) لما اشار
الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف
وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد
والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجرى
مجرى تاجر يشترى متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجرى مجرى اجير
يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد
واما العارف فزهده فى الحالة التى يكون فيها متوجها الى الحق معرضا
عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لمقصده وفى الحالة التى يكون
فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شئ غير الحق استحقارا
لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التى هى مبادى ارادته وعزماته
الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها
جميعا عن الميل الى العالم الجسمانى والاشتغال به الى العالم العقلى مشيعة
اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع
فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك
العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه فى سلك
التوجه الى ذلك الجناب * اشارة * (لما لم يكن الانسان بحيث
يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بنى جنسه وبمعاوضة
ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم
لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن
وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع
متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه
ووجب ان يكون للمحسن والمسيئ جزاء من عند القدير الخبير فوجب
معرفة المجازى والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت
عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير
حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع
العظيم فى الدنيا الاجر الجزيل فى الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها
المنفعة التى خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة

ولم يكن له استحال ان يكون له غرض استحال ان يكون له فعل الارادة لان استثناء نقيض التالى ينتج لا محالة نقيض المقدم * وهم وتنبيه * اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن فى نفسه شئ لا مدخل له فى ان يختاره الغنى الان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى * التفسير * تقرير هذا السؤال ان يقال لم لا يجوز ان يقال المريد اختار ايجاد ذلك الشئ لا لغرض عائد اليه ولا لغرض عائد الى غيره بل لان ذلك الشئ فى نفسه على صفة لاجلها يجب على الحكيم ايجاده والجواب هب ان ذلك الفعل فى نفسه كذلك ولكنه محال لو اتى به الفاعل المختار لكان فاعلا للاليق الاحسن واولم يأت به لم يكن كذلك فحينئذ يكون الفاعل مستفيدا بفعله كمالا ودفع نقص وحينئذ يعود الالزام * اشارة * لا تجدان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة ستهدى سبيل تفصيلها * التفسير * قال رضى الله عنه وارضاه اقول لما بين انه لا يجوز ان يقال الله خلق الخلق لينتفعوا به احتاج الى تفسير عناية الله تعالى بالمخلوقات فذكر فى تفسيرها ان الله تعالى عالم بان الاحسن الاكمل فى كل نوع اى شئ هو ثم ان علمه بذلك سبب لحصول ذلك المعلوم فعلمه بذلك مع صدوره عنه هو العناية وهذا آخر الفصول المذكورة فى مسئلة ان كل فاعل بالقصد والاختيار فهو مستكمل بفعله واما وجه نظم هذه الفصول وكيفية ترتيبها فعلى ما اقول لو كان البارى تعالى فاعلا بالقصد والاختيار لما كان غنيا ولما كان ملكا ولما كان جوادا والتوالى باطلة فالمقدم باطل ايضا واعلم ان الشرطية لا يمكن تصحيحها الا بعد تفسير الملك والغنى والجواد اما الغنى فهو الذى لا يفتقر فى ذاته ولا فى شئ من صفاته الحقيقية الى غيره البتة واما الملك فهو الذى يستغنى عن كل ما عداه ويفتقر اليه كل

ثم الى الرحمة والنعمة لتحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم افهم واستقم) لما ذكر فى الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب فى الاخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبنى على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا فى مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون فى تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهى ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر ومعاوضة وهى ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذه منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج فى تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدنى بالطبع والتمدن فى اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهى ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فى ذلك وتدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهى الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة فى اللغة مورد الشاربة وانما سمى المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة فى الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذى ينبغى وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا فى وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون فى قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هى معجزاته وهى اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز

فاعداء فيكون الغنى جزءاً من مفهوم الملك واما الجواد فهو الذي يفيد ما ينبغي لا لعوض سواء كان العوض عينا او ثنا او مدحا او تخلصا عن الذم واذا عرفت تفسير هذه الالفاظ فنقول الدليل على صحة الشرطية ان كل من فعل فعلا بالقصد والارادة فلا بد

وان يكون ذلك الفعل اولى به في اعتقاده من تركه لانه لو كان الفعل والترك بالنسبة اليه في اعتقاده على السواء استحال منه ترجيح احد الطرفين على الآخر وكل ما كان الفعل اولى به من الترك فانه يطالب بالفعل استفادة تلك الاولوية وتحصيلها فثبت ان كل فاعل بالقصد فانه لا بد وان يكون مستكملا بذلك الفعل وحينئذ لا يكون غنيا مطلقا لانه مفتقر في حصول ذلك الكمال الى غيره ولم يكن ملكا ايضا لان الملك مفسر بمجموع امرين احدهما الغنى فعند فقدان احد القيدين وهو الغنى يستحيل ان يكون ملكا ولم يكن ايضا جوادا لان من شرط الجود عدم العوض وههنا العوض مطلوب وهو تحصيل ذلك الكمال فثبت انه لو كان فاعلا بالارادة لما كان غنيا ولا ملكا ولا جوادا لكن التوالي ظاهرة الفساد بالاتفاق فالمقدم مثله لا يقال لم لا يجوز ان يقال الفاعل بالارادة انما فعل ذلك الشيء لانه في نفسه حسن وواجب لا لانه يستفيد منه كمالا ونفعا او يقال انما فعله لنفع عائد الى الغير لانا نقول الاتيان بذلك الحسن يزينه ويمجده وعدم الاتيان به يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاشكال ولما ثبت ان كل فاعل بالارادة فانه مستكمل بما يفعله ثبت انه لا يجوز ان يفعل العالي لاجل السافل شيئا والا لكان العالي مستكملا بالسافل فيكون الشريف مستكملا بالخسيس وهو محال

ولما ثبت انه لا يجوز ان يكون الله تعالى فاعلا بالارادة والاتفاق حاصل على عناية الله تعالى وجب تفسير العناية بما لا يبطل ذلك فتفسيرها حينئذ بعلم الله تعالى بالوجه الاحسن من الوجوه الممكنة على ما مر تمام تقريره فهذا انما

لا يحصلان من غيره فوض لى غيره فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشرع بعد لا ينتظم بدون ذلك انتظامه فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على المتشرعين بالشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لمتبعي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ابقاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما لحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم اقم اي قم الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدس واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب

هذه الكلمات واعلم ان الحجة بعد تقريرها وتهذيبها خطابية لانه يقال ما المعنى بانه يلزم ان لايكون غنيا ولا ملكا
ولا جوادا ان عنيت به انه متى فعل ما وجب عليه لم يكن مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشئ
على نفسه ولم لايجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا تحصيل هذه الاولوية لنفسه اوورفع
تلك المذمة بالفعل فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيت به معنى آخر فلا بد من بيانه فظهر ان الحجة غير برهانية ولكنها خطابية من باب الطامات * في الحجج الدالة على وجود العقول المفارقة * والمراد بالعقل موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم ولا يكون له تعلق بشئ من الاجسام بالتدبير بل يكون جميع كمالاته الممكنة له حاضرة بالفعل وفيه طرق * الطريقة الاولى * التمسك بكون حركات الافلاك شوقية تشبهية وتمام تقرير هذه الطريقة مذكورة في فصول خمسة * تنبيه * (قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يحركها فقر وكانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شئ اماها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا
في ان يحصل منهما حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتميمه لتطلب مبادى الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر) اقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركة السماوية متعلقة

للنظام الذي هو خير ما وهو الله تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجئ في النمط العاشر ويمتاز النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التي هي غاياتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار النفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذيبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش

بارادة كلية وبارادة جزئية وعرفت ان صاحب الارادة الكلية لابد وان يكون جوهرا غير جسم ولا حالا في الجسم ثم من الظاهر ان الجوهر الذي يكون كذلك اما ان يكون جميع الكمالات اللائقة به حاضرة بالفعل فيكون عقلا محضا واما ان لا يكون فيه فيكون نفسا فنقول لم لا يجوز ان يكون محرك الفلك الا ارادة الكلية لا يجوز ان يكون عقلا محضا لوجهين الاول ان المراد بالارادة الكلية لابد وان يكون باقيا مستمرا على حالة واحدة اما على العدم او على الوجود وما كان كذلك استحال ان يقال انه حصل بعضها دون البعض وبتقدير ان يكون الكل حاصلا استحال ان يكون مطلوب التحصيل لكن الارادة التي تقتضي الحركة الفلكية طالبة لتحصيل ما ليس بحاصل فاذن الارادة الكلية التي تقتضي هذه الحركة ليست ارادة عقلية صرفة الثاني هو ان نسبة العقل المجرد الى جرم الفلك ليست كنسبة نفوسنا الى ابداننا فانه يحصل منهما حيوان واحد وذلك لان العقل لما كان ممتنع التعلق بغير جسم اذا كانا موجودين متباينين لا تعلق لاحدهما بالآخر فلو لم يكن الحركة الفلكية مبدأ ارادي سوى هذا العقل لما كان الفلك حيوانا متحركا بالارادة وقد دللنا على انه كذلك هذا خلف بخلاف نفوسنا مع ابداننا فانهما وان كانتا غير حالة في ابداننا لكنها مستكملة بها فلاجرم حصل منهما حيوان واحد ولما ثبت ان المبدأ المحرك للسماء لا يجوز ان يكون ارادة عقلية صرفة ثبت انها ارادة نفسانية ثم تلك النفس يحتمل ان يكون صاحب ارادة جزئية وان يكون صاحب ارادة كلية وفيه سر وذلك السر هو القطع باثباتهما معا اي للفلك نفس ناطقة مفارقة ونفس اخرى نسبتها الى جرم الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا * اشارة وتنبيه * (ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي ولابد وان يكون لمعشوق ومختار

والمعاد لاتباعها والانسان يدعيه في ان يعيش نوع من السياسة لحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية * اشارة * (العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه والمرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه) لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مباينة غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول العارف الكامل الحق في حالتان بالقياس اليه احديهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركاته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به في بحث وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق وهو غيره فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقة بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات ثم ما يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا حكم من حيث

﴿ يلاحظ ﴾

يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذى هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجد اسناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره فى قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره فى قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق اولصفة من صفاته اولتكميل انفسهم وهى طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول فى هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقى الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لالرغبة اورهبة اى لالرغبة فى الثواب اورهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اى وان كانت الرغبة اوالرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه اوالعقاب المرهوب عنه هو الداعى الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب اوالخلاص من العقاب الذى هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لاتتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح احد طرفى المراد على الآخر وذلك لايعقل الا فى الممكنات قال والشيخ ايضا برهن فى اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب لانهما مبنيان على ان الارادة لاتتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لابشىء غيره ايضا واقول فى بيانه ان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد يقتضى امكان المراد واكمال المريد لاتتعلق الارادة به بل لكونه فعلا اولكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات

اما اينال ذاته وحاله اولينال مايشبههما اوكان للاول لوقف اذا نال اوطلب محال وكذلك لوكان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لايستقر فلاينال بكماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل عددية ضلماه بالقوة يكون له خروج بالفعل لامحالة والنوعه اولصنفه حفظ بالتعاقب فيكون المتشوق متشبها بالامور التى بالفعل من حيث براءتها عن القوة راسخا عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالى لامن حيث هو افاضة على السافل وهذا ذلك فى احوال الوضع التى هى هيآت فياضة وانما تجرى مابالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب) اقول لمابين ان مبدأ الحركة الفلكية ارادة نفسانية لاعقلية شرع فى هذا الفصل فى بيان الغرض من تلك الحركة فقال لايمكن ان يكون تحريكها للسماء لداع شهوانى اوغضبى واعلم ان الدلالة على ذلك من وجهين الاول ان يكون المشتهى هو الذى يكون ملائما لصاحب الشهوة اى يكون سببا لكمال حاله والمغضوب عنه هو الذى يكون منافرا لكمال صاحب الغضب وكل هذه الاشياء انما تعقل فى حق من يصح على جسمه الزيادة والنقصان ولما كان ذلك محالا على الافلاك ولاسيما الفلك المحدد استحال ان يكون حركة الفلك للشهوة والغضب الثانى وهو ان المشتهى والمغضوب عنه اماان يكون ممكن الحصول اولا يكون فان كان الاول لزم وقوف الفلك عند حصوله لوجوب زوال المعلول عند زوال علته وان كان الثانى استحال استمرار ذلك الطلب لان طلب المحال بعد تقدير حصول العلم بكونه محالا لايبقى الطلب ويعود للحال المذكورة ههنا الحجتان اقناعيتان ووجه الضعف فيهما ظاهر واما قوله بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا من عقلنا العملى فاعلم انه انما يلزم من فساد القسمين الاولين صحة هذا القسم لوثبت الحصر لكن لم يذكر فى بيان هذا الحصر شبهة فضلا عن حجة واما قوله ولابد ان يكون

لمشوق ومختار فاعلم ان هذا ايضا اختصار على الدعوى ثم قال بان كون الفلك مريدا للحركة لابد وان يكون بما لمشقه على شئ آخر ولا يجوز ان يقال الحركة في نفسها كمال والكمال مطلوب لذاته والنقصان مهروب عنه

* اشارة * (المتحمل توسيط الحق من قوم من وجه ما فهو لمطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الامثال الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات تحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عافين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله تعالى ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي واذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه وأخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده) المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق وان تم حملها والحنون المشتاق من حن كما من واحد كذا اى المحنكة التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه اى عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اى كرهه فلم يتناوله وعكف على الشئ اى اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشئ اى ملكه اياه وبعثر عنه اى كشف عنه وطمح ببصره الى الشئ اى ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي عليه السلام من وقى شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقى واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شئ آخر غيره وهو من يتزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر ان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة يذعن للتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبا او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره وهو مع كونه في صورة الزهاد احرص الخلق

واو كان الاول اوقف سائل او طالب المحال وكذلك او كان اطلب نيل الشئ من حيث هو يستقر فاعلم ان مطلق النيل ههنا مجازية والذي يمكن تحصيله منها هو ان يقال مطلوب الفلك اما ان يكون هو ان يجعل ذاته مثل ذات المعشوق او ان يحصل لنفسه صفة مثل صفاته والاول باطل لان صيرورته مثل ذلك المعشوق ان كان ممكنا لزم سكونه عند حصول ذلك الغرض وان لم يكن ممكنا كان طالبا للمحال وهو محال وقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون طالبا للمحال لجهله بكون ذلك المطلوب محالا ثم ان ذلك الجهل ممتنع لزوال فلا جرم يبقى على ذلك الطلب وتلك الحركة ابدا ويمكن ان يقال العلم باستحالة انقلاب حقيقة الشئ الى حقيقة غيره علم بديهي اولى فيستحيل حصول الجهل به واما الثاني وهو ان يكون مطلوب الفلك ان يحصل لنفسه صفة مثل صفات ذلك المعشوق فنقول تلك الصفة اما ان تكون ممكنة الحصول بتمامها او ممتنعة الحصول بتمامها او تكون ممكنة الحصول باجزائها على التعاقب وممتنعة الحصول بتمامها فان كان الاول لزم الوقوف وان كان الثاني لم يستمر الطلب ابدا فبقي الثالث وهو ان يكون المطلوب تحصيل المشابهة

في صفة لا يخرج الى الفعل بتمامها بل يتعاقب اجزاؤها على الدوام ويكون كل عدد يمكن
فرضه فانه يكون له خروج في وقت ما الى الفعل ويكون نوع تلك الصفة باقيا ابدا بسبب تعاقب ما فيها من الاعداد والاجزاء واما قوله بعد ذلك فيكون المتشوق شبيهها اما بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راسخا عند الخير

الفائض من حيث هويته به بالعالي لامن حيث هوافاضة على السافل فمعناه ان الفلك الذي فرضناه متشوقا الى الاستكمال يصير عند ذلك شبيها بالامور التي بالفعل وهي العقول المجردة في امرين احدهما في تجرده عن طبيعة الامكان والقوة والثاني

في فيضان الخيرات منها على ماتحتها لابمعنى ان المقصود بالقصد الاول افاضة الخيرات على السافلات لانا بينا ان العالي لايفعل لاجل السافل بل التشبه بالعقل هو المقصود في كونه مبدأ فيضان الخيرات عنها على ما تحتها من غير طلب ولاشوق واما قوله ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي هيأت فياضة الى آخره فمعناه ان ذلك الامر الذي به يحصل تشبه الفلك بالعقل ليس الا استخراج الاين والاوضاع من القوة الى العقل واعلم ان هذه ايضا دعوى مجردة فانهم ما قاموا على حصر المقولات حجة قطعية وبتقدير ذلك فما اقاموا على حصر كل واحدة منها في انواع معدودة حجة قطعية واذا كان كذلك فلابد لهم من دلالة قاطعة على انه لاصفة يمكن ان يتشبه الفلك فيها بالعقل المجرد الا الحركة وهم ماذكروه ثم انا نبين ذلك تبرعا فنقول لم لايجوز ان يكون مطلوبه من ذلك استخراج التعقلات الجزئية من القوة الى الفعل بل هذا اولى لان من اخذ يعدو في العالم ويقول غرضي استخراج الاين من القوة الى الفعل عد ما ثبا مجنونا ولو قال غرضي استخراج التعقلات من القوة الى الفعل عد ما قبلا خصيفا واعلم ان تقسيمهم في هذه الطريقة منتشر جدا وابطالهم لماعدا القسم المطلوب لهم ضعيف وبالجملة فكلامهم في هذه

الطريقة في غاية الركاكة *تنبيه* (اركان المتشبه به في جميع السماوية واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها مشابهة بالآخر لسادها في المنهاج كذلك الا في قليل)

التفسير اقول من الناس من سلم ان الافلاك انما تتحرك شوقا الى التشبه بموجود كامل لكنه زعم ان التشبه به هو الله تعالى

بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا لم يتأمل ضاعته اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها انسة قلبه الى القناعة يا منعف فان قوله لامطمح لصره مشعر بانه لا في عزته من ان يتحقق بان اللذات الحسية ومنها التعبير السائغ في تخصيص اللذات ... والفرح الذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ... ماربحه ... ولذاته ... للذات الحسية حسب ما ... الاب ... هم الكلام وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم ... هذه السعادة بالسعادة التي يليق بهم * اشارة * (اول درجات حركات العارفين مايسمونه هم الارادة وهو مايعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى ... سرها الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد) ... اي غشيه وعتلاق العروة لونها لا ... واعلم ان الشيخ ارادا بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول اليه تعالى ويشرح مايسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأها تصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدأ الاول الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من قبول اقوال الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لاتزول ولاتتغير وهي مبدأ حركة السر الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربعة مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة اوالغضب ثم العزم المسمى بالارادة

ومنهم من زعم ان كل فلك سافل فانه متشبه بالافلاك الذي فوقه واما الفلك الاقصى فهو متشبه بالله تعالى
وعلى هذا التقدير لاحاجة الى اثبات العقول ثم ان الشيخ ابطل القول الاول بانه لو كان كذلك لكان التشبه
في الكل واحدا لكان يجب ان يكون جميع الافلاك متساوية في جهات الحركات
وسرعتها وبطوءها لكن من المعلوم انه ليس كذلك وابطل القول الثاني بان فلكا لو تشبه بفلك آخر لتشابهه في الجهة والسرعة والبطوء وليس الامر كذلك الا في القليل وهي ممثلات الكواكب السيارة سوى ممثل القمر فان حركاتها متساوية لحركة فلك البروج في جهة الحركة وبطؤها واقطابها ومناطقها ولقائل ان يقول الذي الزمتموه على القائلين بان المتشبه به واحد لازم ايضا عليكم وبيانه انا لانعني بقولنا الفلك يريد التشبه بالعقل هو انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان ذلك لا يتأتى الا بانقلاب الحقائق وهو محال بل نعني به ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج جميع كمالاته اللائقة به من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج هو جميع كمالاته اللائقة به من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبه الفلك بالعقل المعين لا من حيث انه ذلك النوع المعين بل من حيث انه كامل المطلق وجميع العقول مشتركة في الكمال المطلق اعني ان كل ما كان فيها بالقوة فهو خارج الى الفعل واذا كان ما به امتاز كل واحد من العقول عن الآخر خارجا عما به وقع تشبه الافلاك بها كان المتشبه به من العقول هو القدر المشترك فكان التشبه به في الحقيقة شيئا واحدا
فظهر ان الالزام الذي ذكرتموه وارد عليكم ايضا الجواب ان يقال انه سيأتي اقامة الدلالة على ان هيولى ﴿ فتكون ﴾
كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الآخر ولذلك يستحيل عليها الاتصال بالغير والانفصال عنه والتغير والانخراق
واذا كان كذلك فيقول الافلاك لما ساوت التشبه وما كان يمكنها ذلك الا بالحركة وكان من المحال ان المادة

الجازمة ثم القوة المؤتمرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى وهو ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا تتباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه * اشارة *
(ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية مادون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة) اقول مستن الايثار طريقته والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق يقال رخم صوته اي لينه والشمائل بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض واجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما التخيلة والتوهم بسبب ما تتذكره تارة وبسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ملايمها فيتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها

المعينة للفلك المعين ما كانت تقبل الا الحركة الخاصة لاجرم وجدت تلك الحركة دون ما عداها من الحركات وان كان المتشبه به واحدا و بالجملة فان اختلاف الآثار كما يكون لاختلاف الفاعل فقد يكون لاختلاف القوابل ولذلك فانهم جعلوا العقل الفعال مبدأ للصور المتضادة التي في عالمنا وبسبب اختلاف حال القوابل في الاستعدادات واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فيما ذكروه وبهذين الاعتراضين يقدح فيما ذكروه من ابطال القول الثاني

تبصرة *وهم وتنبيه* (ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقطوان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان تحرك الى اى جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة نفاعة لما تحته وان لم يكن الحركة في اصلها كذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نفاعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان تحرك وان يسكن سواء لديها الامر ان مثل جهتي الحركتين ثم كان ان تحرك انفع للسافل اختاره بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما يطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذا المتشبه بها امور مختلفة بالعدد وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولا جله تشابهت الحركات في انها دورية) اعلم ان القائلين بان المتشبه به الاول واحد لما قيل لهم لو كان الامر كذلك لكان التشبه واحدا اجابوا عنه بان قالوا ان حركات الافلاك كان يجوز ان يكون متشابهة الا ان الحركة على هذا الوجه الواقع كانت انفع للسافلات فاختارت اصل الحركة للتشبه بالباري تعالى وكيفيتها في الجهة والسرعة والبطوء لاجل العناية بالسافلات وهنا

فتكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته متأدبة في خدمته تأتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة ولا يصدر عنها افعال مختلفة بحسب المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة متسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فتكون لوامة وتسميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسمات بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه لتصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونها ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلة في الحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم تبتدي من اجل اصنافها وتنتهي عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شئ واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويتبعهما سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشئ اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر

... من ... من ... الا ... ور ... المرشد ... ور

الا ... الشوق والوجد ... ثم ... الم ... فرغ عن ذكر

الغراض الرياضة ... ما يعين على الوصول لكل واحد من هذه

الاغراض اما ... ذكر معينين على ... واحدا وهو ...

... الذى هو التنزه عن ... عن الحق

كما ... وذلك ... اما ... ذكره بعين ... ولا

... ذكر ... الى العارفين و... بالذكر

... مكلمته ... النفس فان كانت النفس مع ذلك

متوجهة الى ... بالذكر صار الانسان ... الى الحق

و... رت ... كما قال عز وجل (... عن صلاتهم ساهون) ووجه اعانة ... العبادة على الغرض ... فى

هو ... ايضا رياضة ... العارف وقوى ... بالتعويد

عن جانب ... الى ... الحق ... الا ... وهى ... بالذات

وبالعرض ... اعانتها بالذات ... النفس الناطقة ... الاعضاء

باما ... والسبب ... الوقعة فى الصوت الذى هو مادة

... عن استعمال القوى ... فى اغراض ... خاصة بها

فيشبعها تلك القوى وحينئذ تكون الاخرى مستخدمة لها ووجه اعانتها

بالعرض انه ... توقع الكلام ... بها وقع القبول من الاوهام لاشتمالها

على المحاكات التى تميل النفس بالطبع اليها واذا كان ذلك الكلام واعظا

بما ... على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغى ان يفعل ...

على القوى ... اياها وطوعتها واما ثالث نفس الكلام الواعظ يعنى

الكلام المفيد للتصديق بما ينبغى ان يفعل على وجه الاقناع وسكون

النفس فانه ... ويجعلها غالبة على القوى لا ... اذا اقترنت

... احد ما يعود الى القائل وهو كونه ذكيا فان ذلك كشهادة

... صدقه و... لا ... لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة

... تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة

... اى تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كل ما قصده القائل

من غير زيادة ... ولا نقصان منه كانه قال اورغ فيه المعنى وواحد

يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد

كما ان رجلا خيرا اذا اراد الذهاب لمهم وكان له الى ذلك المهم طريقان وكان احد الطريقين بحيث لوسلكه

لانتفع به ... لا ... تقدم به ذلك ... فان ... الى سلوك الطريق الانفع

ثم ان ... فى ... وهو انه لوجاز ان يقال ... قول لما ...

... على

... مخصوصة

لا ... متساويات ... الى

الحركة والسكون بالنسبة

اليه على السواء ... الحركة

لانها الانفع ... لم يجز

ذلك ... روه و ...

ان يقول هذه المعارضة غير واردة

... ان ... استخراج الكمالات

من ... الفعل ... السكون

... الى الفعل

واذا كان المقصود هو استخراج تلك

الكم ... من القوة الى الفعل كان ذلك

المقصود حاصلا بكل الحركات للاجرام

كان الكل ... نسبة اليه على السواء

و... يكون ترجيح البعض على

البعض ... غير حاصل

عند السكون فلاجرم لم يكن الحركة

والسكون بالنسبة الى غرضه على

السواء فظهر الفرق والثانى ان الدليل

الذى ... على ان العالى لا يفعل لاجل

السافل لا ... اصل ...

بل هو عام فى الكل ... كل

من فعل ... لغرض ... فهو ...

... لغرض ... العالى ...

لاجل السافل ... مستكملا به

فيكون الشريف مستكملا

بالخسيس ... هذه الحجة

... مطردة

فى ... الجواب

جيد ثم ... فرغ من هذين الجوابين

قال بل اذا كان ... هو انها لا تفعل لاجل السافل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع ﴿ النفس ﴾

فيجب ان تكون هيئة ... كذلك ... ان الدليل ... على ان العالى لا يفعل لاجل السافل بل حركاتها

لاجل شئ اعلى منه ثم ... فى ... ان يكون ... فى هيئة الحركة كذلك واما قوله واذا كان

كذلك وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يمنع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد فاعلم ان معناه انه لما لم يجز ان يكون سبب اختلافها الامور التي يدفع اختلافها وهي صلاح هذا العالم ونظامه وجب ان يكون سبب ذلك امورا

متقدمة عليها وما ذاك الا ان المتشبه بها امور مختلفة بالعدد

النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول و[illegible] هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس يناسب كل صنف منها صنفا من الهيآت النفسانية والاطباء والحكماء يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد في اول الامر بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكيفية والكمية وفي اوقات لا تكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر تعد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بقوله بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا * اشارة * (ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض) اقول عن الشيء اعترض

واما قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا اولاجله تشابهت الحركات في انها دورية فاعلم ان معناه ظاهر ولكنه كلام رخو جدا لان ذلك الواحد ان تشبه به كل واحد من الافلاك والتشبه بالشيء الواحد يقتضي عند الشيخ وحدة الحركات في جهتها لزم ان يكون الافلاك باسرها كذلك هذا خلف وان لم يكن متشبها به اما لان المتشبه به غيره او المركب منه ومن غيره قدح في كونه متشبها به من حيث هو انه وايضا فالقول بان تشابهها في الحركة الدورية انما كان لان هناك شيئا واحدا متشبها به ضعيف لان تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غير الحركة الدورية فاما اذا كان السكون ممتنعا عليها وكانت الحركة المستقيمة ممتنعة ايضا عليها كانت الحركة المستديرة واجبة لها لذاتها واذا كان كذلك فكيف يمكن تعليل ذلك بكون المتشبه به واحدا الان ما بالذات لا يعلل بعلة خارجة عن الذات * تبصرة * (الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا والجوز انه اذا كان المتحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد امر ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما تعرض في بدنك من انفعالات

تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك

ور بما أدت الى حركات من بدنك ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع) لما تكلم في كيفية هذا التشبه زعم ان عجزنا عن الوقوف على كنه هذا التشبه على سبيل التفصيل مما لا يقدح في وجوده فان النفوس البشرية وهي في عالم الغربة اي وهي مشغولة بتدبير الابدان قاصرة

عن الاطلاع على ما هو اوضح من هذا التشبه فضلا عنه ثم ضرب لذلك مثلا وهو التغيرات البدنية التابعة لتغير الاحوال النفسانية مثل ان التلميذ اذا اراد ان يتشبه باستاده في بعض كمالاته لينال من تلك الكمالات امرا على التجدد فانه يعرض حينئذ في بدنه نفعالات مخصوصة وبالجملة فالانفعالات البدنية في اكثر الامور تابعة للانفعالات النفسانية فلا يبعد ان يكون سوق الفلك الى التشبه بالعقل بتبعية حركة جسم واما قوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاعلم انه يحتمل ان يكون مراده في طلب الحق بالمجاهدة طلبه بالقوة النظرية وهذا السر الواضح الخفي هو الذي اشار اليه في تكملة النمط الثالث كما اطنبنا القول فيه هنالك ويحتمل ان يكون مراده من المجاهدة تصفية النفس عن العلائق البدنية فانها سبب لانتقاش النفس بالحقائق الغيبية وباقي الكلام ظاهر وهذا آخر الكلام في ان حركات الافلاك شرقية * تنبيه * (القوة قد يكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدر وقد يكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقال لان لغير هذين المعنيين) اقول لاشيء من القوى بكم بالذات وكل نهاية ولانهاية فانها يلحق الكم بالذات فلاشيء من القوى يلحقه النهاية واللانهاية ﴿ فلان ﴾

بالذات فاذا قلنا القوة انها متناهية اوغير متناهية لم تقل ذلك لها بحسب ذواتها بل بحسب امور آخر منها ملتعقاتها فان القوة ان كانت قوية على افعال غير متناهية في المدة او العدد قيل لها انها قوة غير متناهية كالقوة القوية

وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا واومض اي لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وعلى آله * لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل * والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والآخر اسف على فواته * اشارة * (ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء) اوغل اي سار سيرا ما وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد منه ويوجد في بعض النسخ بالوجهين اعني ليوغل وليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع وانثنى عنه وعاج به اي قام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا لحصوله من قبل * اشارة * (ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه غاشية وهدي للتلبيس فيه) اقول علا واستعلى بمعنى والسكينة الوقار واستوفز في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف ومايشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا غافص الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متأهبة له فينهزم عنه دفعة اما اذا توالى واستمر الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تتأهب لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن التزائي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان مايرد عليه ويستعمل التلبيس فيه * اشارة * (ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا) وفي بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقده سكينة يقال وقد

على تحريك السماء وان كانت قوية على افعال متناهية فقط قيل لها قوة متناهية كا قوة القوية على تحريك ابدا ثنا فهذا هوالاصطلاح الاشهر فى قولنا القوة انها متناهية اوغير متناهية وقد يقال لان ايضا لغير هذين المعنيين امابسبب المحل اوالحال اوما يحل فى محلها وهى اقسام ثلثة سوى ماذكرناه هوالمشهور * اشارة *

(الحركات التى تفعل حدودا اونقطا هى التى يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لايقع فى آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا فى جميع زمان مفارقة المحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى زمانا لاككون الشئ مفارقا ومحركا والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لامحالة فكل حركة فى مسافة ينتهى الى حد ينتهى الى سكون فيكون غير الحركة التى بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هى التى يستحفظ الزمان المتصل وهى الدورية) *التفسير* الغرض من هذا الفصل بيان ان الحركة الحافظة الزمان ليست الا المستديرة وبيانه مبنى على مقدمات احديها ان الزمان لابداية لها ولانهاية وثانيها ان الزمان مقدار الحركة وقد مر الكلام فى هاتين المقدمتين تقريرا وتزييفا فى النمط الخامس وثالثها انه لابد من حركة لابداية لها ولانهاية لان الزمان لما امتنع وجوده الامع الحركة وثبت انه لااول للزمان ولاآخر له فلا بد ايضا من وجود حركة لااول لها ولاآخر ثم نقول بعد ذلك الحركات اما مستقيمة واما مستديرة وكل حركة مستقيمة فهى منتهية الى سكون وعدم فالحركة المستقيمة ليست هى الحركة الحافظة للزمان ولما بطل هذا القسم ثبت ان الحركة الحافظة للزمان هى الحركة المستديرة ويجب علينا فى هذا المقام ذكر الدلالة على ان كل حركة مستقيمة فهى منتهية الى السكون فنقول المتحرك على الاستقامة اما ان يذهب على استقامة

فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اى واضحا وفى بعض النسخ ثبتا اى ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اى مع الحق الاول اسفا اى متلهفا والمعنى ظاهر * اشارة * (ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل فى هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان هو وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما) اقول تغلغل الماء فى الشجر اى تخللها وظعن اى سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار فى هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره * اشارة (ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء) فى بعض النسخ انما يتسنى له اى ينفتح ويتسهل عليه يقال سناه اى فتحه وسهله * اشارة * (ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشية بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون) يقال عرج عروجا اى ارتقى وعرج عليه تعريجا اى اقام وعرج اليه وانعرج اى مال وانعطف فالتعريج ههنا اما مبالغة فى الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اى اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر * اشارة * (فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لمابها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا) يقال در اللبن وغيره اى انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنه لوصوله الى مطلوبه الذى هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالى عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما له من اثر الحق وكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد فى مقام التردد بين الجانبين * اشارة * (انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه

الى غير النهاية وهو محال او الى غير الوجود اعداد غير متناهية وهو ايضا محال واما ان يرجع فحينئذ يكون تلك الحركة قد فعلت حدا معينا او نقطة معينة وهي التي هي نهاية الذهاب وبداية الرجوع فلهذه العلة يقال الحركات المستقيمة انها الحركات التي تفعل حدودا ونقطا فاذا عرفت ذلك فلا بد من سكون

متوسط من حركتي الذهاب والرجوع والدلالة عليه مبنية على مقدمات فاحداها ان المتحرك على الاستقامة انما يتحرك ليصل الى طرف معين من المسافة اي ينطبق طرف المتحرك على طرف ثابت لها فيجب ههنا ان القوة التي تحركه الى ذلك الوصول لا بد وان يكون موجودة حال ذلك الوصول لاستحالة ... ذلك الوصول من غير ... وجود الوصول وثانيها وهو ان من الاشياء ما يستحيل حصوله في الآن كالمفارقة والحركة فان ماهيتهما لا توجد في الآن ومنها ما لا يمكن حصوله الا في الآن كالمماسة نقطة وحدا ... لا توجد الا في الآن وهذه المماسة هي التي سميناها بالوصول ومتى ثبت ان الوصول آني الوجود وثبت ان القوة المحركة لا بد وان تكون موجودة حال الوصول ثبت ان القوة المحركة باقية في ذلك الآن ورابعها وهو ان صيرورة القوة لا موصلة ايضا لم يحصل في الآن ويبقى في جميع الزمان الذي بعده فاما حركته عن ذلك الحد ومفارقته عنه فهي غير آنية البتة لما عرفت واذا عرفت هذه المقدمات فنقول ههنا آنان في احدهما يكون القوة محركة للجسم الى الحد لم يصر موصلة اليه بالفعل في شئ يصير غير موصلة اذ من المستحيل ان يكون

(فن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهذا لك يحقق الوصول) هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويلاحظ درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان الملاحظة من حيث ... ولا حظ ذلك ... لحظ نفسه الا بهذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا لنفسه من حيث هي متزينة بالحق معرضة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز وبالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحق في هذا شرح متن الكتاب وبقي علينا ان نذكر التوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها لا محالة مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستتار مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى * تنبيه * (الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص) لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى

آن كونها موصلة عين آن كونها غير موصلة فاذا لم يكن بين الآنين زمان لزم تتالي الآنات وهو محال وان كان بينهما زمان فهو زمان السكون وهو المطلوب فثبت ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا واذا ثبت ذلك ظهر ان الحركة الحافظة للزمان هي الحركة الدورية بناء على المقدمات التي لخصناها واعلم

ان حاصل هذه الدلالة ان القوة التي يحرك الجسم الى حد معين تصير موصلة اليه في آن وغير موصلة اليه في آن
آخر ولا بد بينهما من زمان ثم ان الشيخ في الشفاء حكى عن منكري السكون انهم اوردوا على هذه الحجة نقضين
احدهما انا اذا ركبنا كرة على دولاب دائر وفرض فوقها سطح بسيط بحيث تماسها عند

الصعود فان الكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لا مماسة له فيلزم ان يحصل هناك سكون متخلل بين الآنين والثاني ان المسافة اذا حصل فيها انقطة بالفعل امابان صار بعضها اسود و بعضها ابيض اوبان كان اجزاؤه مقصودة على التماس فيلزم حصول الوقفات عند كل واحد من تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ عن السؤالين التزام وجوب السكون فيهما ولقائل ان يقول رجل لاتماس كرة الثوابت الا اذا كان على ذروة التدوير حال كون التدوير على اوج الحامل وتلك المماسة لا تحصل الا بنقطة واحدة فتلك النقطة صارت مماسة في آن ولا مماسة في آن آخر فيلزم ان يتخللها سكون وذلك عندكم باطل وهذا الالزام وارد في مماسة كل كوكب نقطة معينة في الفلك المحيط بفلكه حال كونه على ذروة التدوير والتدوير على اوج الحامل اونقطة معينة من الفلك المحاط به حال كونه في حضيض تدويره وتدويره في حضيض حامله فان قالوا هذه الالزامات انما تتوجه لو قلنا بان الفلك الخارج المركز يماس اعلى الممثل بنقطة وادناه بنقطة اخرى ونحن لا نقول بهذا بل نقول ان الحامل عاند في ثخن الممثل وكذا لا نقول ان الكواكب تماس سطح فلك التدوير

الى درجات الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ليتقوى المطمئنة على اعدامها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما به يحترز عنه ثم عقب باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل ... التبجح من حيث و ... وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب بقلبه وقد ابتغي بذلك الهداية عن التحير فقال التبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون متأديا الى ما يحترز عنه السلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب وهو الاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى قوله والمخلصون على خطر عظيم ❊ اشارة ❊ (العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف) قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها ورتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق والرفض بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء لينفصل عنه ما هو مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية والانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من ... بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعراضها ثم نفض الآثار

... فنقول اما اولا فهو رجوع منكم عن مذهب مشهور لكم واما ثانيا
فانا نلزمكم هذا الكلام في كسف بعض الكواكب بعضا فان الكاسف مع المكسوف مماسات اربع بالنقط
فاولها ابتداء الكسوف ثم تمام الكسوف ثم ابتداء الانجلاء ثم تمام الانجلاء وهذه الاحوال الاربعة انما تحصل بمماسات

تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخى الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهى التى سيورد الشيخ ذكر درجاتها فى الفصل الذى يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة فى قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا فى علمه الذى لايعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة فى ارادته التى يمتنع ان يتأبى عليها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذى به يبصر وسمعه الذى به يسمع وقدرته التى بها يفعل وعلمه الذى به يعلم ووجوده الذى به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن فى جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجرى مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فان علمه الذاتى هو بعينه قدرته الذاتية وهى بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لاوجود ذاتيا لغيره فلاصفات مغايرة للذات ولاذات موضوعة للصفات بل الكل شئ واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو لاشئ غيره وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهناك لايبقى واصف ولاموصوف ولاسالك ولامسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف * اشارة * (من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى ومن وجد العرفان كأنه لايجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنالك درجات ليست اقل من درجات ماقبله آثرنا فيها الاختصار فانها لايفهمها الحديث ولاتشرحها العبارة ولايكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر) العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهى لامحالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لامحالة عن العرفان

الاطراف وهى امور آنية فتوجه الالزام المذكور وايضا فوصول مركز الشمس الى مسامتة نقطة الاعتدال الربيعى يكون فى الآن ثم زوال تلك المسامتة فى آن آخر وهو يوجب الاشكال المذكور لايقال نقطة الاعتدال الربيعى موجودة بالقوة لابالفعل لانا نقول هذا خطأ لان الشيخ اعترف بان حركة الكرة علة لحصول منطقتها بالفعل واذا كان كذلك كانت منطقة الفلك الاعظم ومنطقة فلك الثوابت دائرتين موجودتين بالفعل وكانت نقطة التقاطع بينهما موجودة بالفعل لاجل المسامتة وحينئذ يتوجه الاشكال وايضا فمركز الكواكب حال وصولها الى خط نصف النهار ودائرة الافق يحصل له المماسة فى آن واللا مماسة فى آن آخر فيلزم الاشكال لايقال هذه الدوائر موجودة بالقوة لانا نقول انه متى حصل قائم على وجه الارض حصلت هذه الدوائر بالفعل ثم ان نزلنا عن هذه النقوض ولكنا نقول ان مناهذه الدلالة على استحالة تتالى الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانا وهو محال والثانى يقتضى ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالى الآنات واذا كان كذلك صح القول بتتالى الآنات وبطل الدليل المبنى على بطلانه واجاب الشيخ فى الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون دفعة او على التدريج تقسيم غير منحصر لان هناك قسم ثالث وهو ان يكون عدمه فى جميع الزمان الذى بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه فى جميع الزمان الذى بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس فى جميع الزمان الذى بعده بل ابتداء عدمه لابد وان يكون فى آن يلى آن وجوده ويلزم تتالى الآنات والجواب ان ابتداء الزمان الذى هو فى جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن الذى هو هو ولا استحالة فى ان يكون الشئ موصوفا بصفة فى زمان ويكون

فى الآن الذى هو طرف ذلك الزمان على اختلاف تلك الصفة وهذا منتهى تقرير كلام الشيخ والاشكال عليه باق من وجهين الاول ان حصول الشئ او عدمه على التدريج غير معقول لان كل ما كان واقعا على التدريج فترض فى زمان وقوعه جزآن

فاما ان يكون قد حصل فى الجزء الاول من ذلك الزمان شئ او ما حصل فان كان ما حصل شئ البتة فى الجزء الاول من ذلك الزمان لم يكن هو واقعا فى كل ذلك الزمان بل فى بعضه وقد فرضناه واقعا فى كله هذا خلف وان حصل شئ فى الجزء الاول فاما ان يكون الذى حصل فى الجزء الاول من الزمان الذى حصل فى الجزء الثانى منه او غيره والاول باطل لان الذى حصل فى الجزء الاول من الزمان موجود فى ذلك الجزء من الزمان والذى سيحصل فى الجزء الثانى غير موجود فى الجزء الاول من الزمان فلو كان الحاصل فى الجزء الاول من الزمان وفى الجزء الثانى منه شيئا واحدا لزم كون الشئ الواحد موجودا معدوما معا وهو محال واما الثانى فانه يقتضى ان يكون الحاصل فى كل جزء من اجزاء الزمان شيئا غير الحاصل فى الجزء الآخر فلا يكون ذلك حصولا للشئ الواحد على التدريج بل حصولا لامور كثيرة متعاقبة فى آخر ذلك الزمان فظهر مما قررنا ان الحصول والزوال على التدريج غير معقول واذا ثبت ذلك فيقول الآن كان موجودا ثم صار عدما فذلك العدم لابد وان يحصل دفعة واحدة ثم يستمر بعد ذلك لان كل ما حصل بعد ان لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ثم انه تستمر بعد ذلك واذا ظهر ذلك ظهر تتالى الآنات الثانى لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا فى جميع الزمان الذى بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ههنا ايضا ان يقال ان اللامماسة حاصلة فى كل الزمان الحاصل بعد آن المماسة مع انه ليس لزمان

الذى هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول اى معظمه وهنالك درجات هى درجات التحلية بالامور الوجودية التى هى النعوت الالهية وهى ليست باقل من درجات ما قبله اعنى درجات التزكية من الامور الخلقية التى تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير فى قوله عز من قائل (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى) الاية فالارتقاء فى تلك الدرجات سلوك الى الله وفى هذه سلوك فى الله وينتهى السلوكان بالفناء فى التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعانى التى يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التى لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان تدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد فى الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ماذكره الشيخ واستثنى الخيال فى قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال كما سنبين فى النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدس فقد تترا اى فى خيالاتهم امور تحاكى ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا * تنبيه * (العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شئ فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) اقول لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع فى بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اى طلق الوجه طيب و بسام اى كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اى اشباه وهى قريبة الاشتقاق من لفظة سواء وزنه فعاقلة اوما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعنى الهشاشة العامة وتسوية الخلق فى النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شئ ولا خوف

اللاعماسة طرف وبداية الالآن الذي حصل [illegible] وحينئذ يكون هنالك آن واحد وتفسد الحجة
بالكناية والعصر [illegible]

[illegible]

ان يكون مماسا [illegible] طرف [illegible] الذي حصل الا [illegible] وقد [illegible] على كل الاحوال [illegible]

[illegible] من خارج وكان ذلك [illegible]

يوصل المتحرك الى حد معين من [illegible] المسافة لابد وان يكون موجودا [illegible] الميل الذي لاجله [illegible] الميل الاول [illegible] الميل الذي [illegible] معين غير الذي [illegible] وهو محال وبين [illegible] زمان هو زمان السكون [illegible] المذكورة [illegible] الحركة الاولى [illegible]

[illegible] ان يكون لقوة بحيث لا [illegible] الاشتعال [illegible] اما تصورها لرائحة الاشتعال وحينئذ يكون مشغولا بالحق [illegible] كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني [illegible] الخارجية [illegible] من الحق [illegible] الانصراف فلانه يكون [illegible] معروف امر وفق [illegible] المعروف فربما غار

لنقطة [illegible] فلا حاجة الى فرض آنين ﴿ سابه ﴾
ولكن تتوجه [illegible] الاول [illegible] ان الجسم لايدرك الا بواسطة الميل فانهم ما اقاموا
على [illegible] المطلوب [illegible] ان الجسم الذي لايكون فيه ميل الى جهة لايقبل التحريك

القسرى وذلك انما يفيد وجوده ميل مانع عن الحركة لاوجود ميل يكون مبدأ الحركة فاين احدهما من الآخر ثم ان سلمنا ذلك لكن لانسلم انه يستحيل اجتماع الميلين دفعة واحدة وتقريره ما مر فى النمط الثانى والذى نزيد ههنا ان عندكم يصح ان يكون الجسم الواحد متحركا الى الجهتين مختلفتين دفعة واحدة احداهما بالذات والاخرى بالعرض واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يجتمع فى الجسم الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين احدهما يكون ميلا طبيعيا والآخر قسريا بل هذا اولى لانه متى تحرك دفعة واحدة الى جهتين فقد حصلت فى الجهتين لامحالة واما الميل الى الجهتين فليس فيه الا التوجه الى الجهتين واذا كان لايمتنع عندكم كونه متحركا الى جهتين فلان لايمتنع كونه متوجها اليهما كان اولى ثم ان سلمنا انه يستحيل اجتماع ميلين فى آن واحد ولكن لم لايجوز ان يقال الميل الثانى يحدث فى جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى الآن الاول والذى يقويه ان عندكم عدم الآن يحصل بعد مالم يكن فلا يخلوا اما ان يستدعى ذلك آنا يحصل فيه ذلك العدم ثم يستمر بعده اولا يستدعى فان استدعى ذلك لزم تتالى الآنات وبطل اصل الدلالة وان لم يستدع فنقول اذا جاز ان يحصل ذلك العدم فى ذلك الزمان الذى بعد ذلك الآن من غير ان يجب ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلم لا يجوز ايضا ان يحصل الميل فى جميع الزمان الذى بعد آن الميل الاول من غير ان يجب ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول وجود الميل الثانى ومتى كان كذلك لم يلزم الاعتراف بوجود آنين وسقطت الدلالة بالكلية فهذا ما فى هذه الادلة وعليها ولنرجع الى التفسير اما قوله الحركات التى تفعل حدودا ونقطا هى التى تقع بها الوصول والبلوغ من محرك موصل يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل فاعلم انا بينا العلة فى انه

عليه من غير اهله) لايعنيه اى لايهمه وفى الحديث من طلب ما لايعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتجسست من الشئ اى تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اى استهامه وعيره اى نسبه الى العار وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيره ومعناه ان العارف لايهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يحسن الا فارغ او خائف او غائب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر او الد ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يسره غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال فى تفسيره واذا عظم المعروف بغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن * تنبيه * (العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح للذنوب وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها ذلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق) اقول الكرم يكون اما ببذل نفع لايجب بذله او بكف ضرر لايجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجرى مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثانى اما ان يكون مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لامع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر علله * تنبيه * (العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعى العبر وربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء فى كل شئ لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا فى عارفين وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين) اقول يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والتقشف الذى يتبلغ بالقوت وبالمرقع واترفته

لما ذا قال الحركات المستقيمة انها يفصل حدودا ونقطا وايضا فالحركات المستقيمة هي التي تحصل بها البلوغ
والوصول الى حد معين من حدود المسافة والقوة المحركة لا بد وان تكون باقية حال وصول المحرك الى الحد المعين الذي
في المسافة واما قوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة الحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن
فاعلم ان المراد منه ان المفارقة والحركة وغيرهما لا يحصل البتة في الآن واما الاتصال الى الحد المعين من حدود المسافة فليس كذلك بل هو حاصل في الآن ودليله ما قدمناه واما قوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المحرك للحدود ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان في زمانا لا لكون الشيء مفارقا ومتحركا فاعلم ان المراد منه انه كما ثبت ان كون تلك القوة موصلة للمتحرك الى الحد المعين من حدود المسافة لا يوجد الا دفعة في آن فكذلك صيرورتها غير موصلة لا يحصل الا في آن وان كان قد يستمر هذه الحالة في جميع الزمان الذي بعد ذلك الآن بخلاف الحركة والمفارقة فانهما يستحيل حصولهما في الآن وما قوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة فاعلم ان المراد منه لما كان صيرورة القوة موصلة لا يحصل الا في آن وصيرورتها ايضا غير موصلة كذلك فاحدا الآنين لا بد وان يكون مغايرا للثاني والا لزم ان يكون القوة الواحدة في الآن الواحد موصلة الى حد وغير موصلة اليه هذا خلف واما قوله وبينهما زمان كان موصلا فيه وهو زمان السكون لا محالة فاعلم ان تمام الكلام ان يقال فان لم يكن بين الآنين زمان لزم تتالي الآنات وهو محال وان كان بينهما زمان وهو زمان السكون لكن الشيخ اهمل القسم الاول
لظهور فساده عند الحكماء واما قوله فكل حركة في مسافة ينتهي الى حد ينتهي الى سكون
فيكون عن الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فاعلم ان معناه ان كل حركة تنتهي الى حد فهي منتهية الى سكون والسكون عدم الحركة وكل حركة تنتهي الى حد معين فهي متناهية والحركة الحافظة للزمان يستحيل ان تكون متناهية فكل حركة

المعيرة اي اطفته وهو تفعل من النقل اي غير متطيب واصق اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر دره والحداج القصاص والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في شيء وذهب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لنيل العارف اي البهاء احدهما فضل العناية به والثاني مناسبة الامر القدسي * تنبيه * (والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف) اقول اجترح اي كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك او بمن يتأثم بتركه التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين * اشارة * (جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له) اقول الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اي تقبض تقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة * النمط العاشر * (في اسرار الايات) يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الايات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الاعمال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال * اشارة * (اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوق له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب

الطبيعة المشهورة) اقول يقال مارزأت ماله اي مانقصت وارتزأ الشيء انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة القوة وانه رغبته في الشهوات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم اذا ملكت فاسجح ويقال اذا سالت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق * تنبيه * (تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة) اقول الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحارة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحارة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واحدة لما يتغذى به اعني المواد الردية وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه * تنبيه * (اليس قد بان لك ان الهيآت السابقة الى النفس قد تهبط منها هيآت الى قوى بدنية كما تصعد من الهيآت السابقة الى القوى البدنية هيآت تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم مايعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت متواتية) اقول نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك الى ماذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيآت تعرض لصاحبه اولا * اشارة * (اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج

تنتهي الى حد معين فهي غير الحركة الحافظة للزمان الذي يستحيل انتهاؤه وانقطاعه واما قوله فالحركة الوضعية هي التي مايستحفظ الزمان فهي الدورية فاعلم ان معناه انه لما ثبت ان الزمان عارض للحركة وثبت انه يستحيل ان يكون عارضا للحركة المستقيمة ثبت انه لابدوان يكون من عوارض الحركة المستديرة وهو المطلوب * فائدة *(انما يجب ان يقال صار غيرموصل ولايجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة ولافيهما ماهو اول حركة ومفارقة وان يزول كونهما موصلا واقع دفعة) * التفسير * هذه الجملة هي التي نخصها الشيخ على ان بين كل حركتين سكونا كان القوم مايذكرونها لكن لاكما ينبغي فانهم كانوا يقولون ههنا آنان احدهما الآن الذي يصل المتحرك فيه الى الحد المعين وثانيهما الآن الذي يتحرك فيه عن ذلك الحد ويفارقه ولابد وان يكون بين الآنين زمان وهذا التقرير باطل لان الحركة والمفارقة لاتحصل البتة في آن لان كل حركة منقسمة على مامر بيانه في النمط الاول فيكون نصفها الاول واقعا قبل نصفها الثاني فتكون واقعة في الزمان لافي الآن الذي لاينقسم واذاكان كذلك استحال وقوع الحركة والمفارقة في الآن واما الشيخ فانه ترك هذه العبارة الفاسدة وقال هنالك آنان احدهما يكون الجسم فيه واصلا والثاني الذي يصير فيه غيرواصل فاقام مقام لفظ الحركة لفظ غير واصل وبهذا القدر من الاصلاح زال الاشكال لان صيرورته غير واصل حاصل في الآن وان كان يمكن استمراره في جميع الزمان الذي بعده ولنرجع الى التفسير واما قوله انما يجب ان يقال انما صار غير موصل ولايجب ان يقال مايقولون صار مفارقا والمراد منه ظاهر واما قوله لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ماتحرك عنه ليس يقع دفعة واحدة ولافيهما ماهو اول حركة ومفارقة فاعلم ان الفرق

بينهما الحركة والمفارقة هو ان المفارقة عبارة عن الحركة عن الشئ فالحركة مع هذه النسبة هي المفارقة واذا عرفت ذلك فنقول ان الحركة لا يوجد البتة الا في الآن لما بيناه واما قوله وان يزول عنه كونهما موصلا واقع دفعة فاعلم ان معناه ان زوال كونهما موصلا امر يحصل دفعة واذا كان كذلك كانت العبارة الصحيحة هي هذه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب * تذنيب * (فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية) * التفسير * لما كان المقصود من هذا الباب الاستدلال على اثبات العقول المجردة بان حركات الافلاك لا بداية لها ولا نهاية و ثبت بما ذكرنا انه ليس ذلك الا الحركات المستديرة ثبت ان الحركة التي نحن نحاول الاستدلال بها على وجود هذه العقول ليست الا الحركات المستديرة * اشارة * (اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما من مبدأ فرضته حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضت انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال) * التفسير * تحريكات القوى الجسمانية على قسمين احدهما التحريكات القسرية وهي كما اذا حرك جسم بما فيه من القوة المحركة جسما آخر وثانيهما التحريكات الطبيعية وهي كما اذا حركت القوة الحالة في جسم محلها ونحن نريد

ليها احتيج اليها ولم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة الاولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية

فلم يقع من التحليل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معين ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا لمذهب الطبيعة) اقول السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرضي فيخالف لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن ومما يحتاج الى حفظ الرطوبات حفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان وتغذى الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى اقوى كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض

﴿ وقد ﴾

ان نبين ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية في القسمين والغرض من هذا الفصل بيان القسم الاول وهو ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية لا الى نهاية لان الشيخ قال لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما آخر ومن المعلوم ان الجسم اذا حرك بالقوة الحالة فيه جسما

آخر كان ذلك تحريكا قسريا واعلم انا قبل الخوض في تحرير الدلالة نقدم مقدمة وهي ان جسما اذا حرك بالقسر جسما آخر فان تحريكه له اقل من تحريكه لجزئه وبيانه ان الجسم اذا كان متحركا بالقسر كانت طبيعة منافرة لتلك الحركة ولا شك ان طبيعة الجزء جزء طبيعة الكل واذا كان كذلك كان طبيعة الكل اقوى على دفع الحركات القسرية من طبيعة الجزء ومتى كان العائق اقوى كان الفعل اضعف فثبت ان الجسم اذا حرك جسما آخر بالقسر فان تحريكه لكل ذلك الجسم اقل من تحريكه لبعضه واذا ظهرت هذه المقدمة فلنرجع الى تحرير الدلالة المذكورة في الكتاب فنقول اذا حرك جسم جسما آخر بالقسر فالجسما لابد وان يكونا متناهيين لما ثبت من وجوب تناهي الاجسام فاذا حرك المحرك بقوته ذلك الجسم من مبدأ مفروض حركات غير متناهية ثم فرضنا ايضا ان ذلك المحرك بتلك القوة حرك اصغر من ذلك الجسم الاول من ذلك المبدأ بعينه فيجب ان يكون تحريكه اكثر لما مر بيانا في المقدمة المذكورة ولابد وان يظهر التفاوت والا لكان الاكثر متساويا للاقل هذا خلف ولابد وان يظهر ذلك التفاوت لا في المبدأ لانا فرضنا مستواهما فيه فاذا لابد وان يظهر ذلك التفاوت من الجانب الآخر والتفاوت لا يظهر الا اذا انقطع الناقص وبقي الزائد بعده وذلك يقتضي كون الناقص متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف فثبت ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية غير متناهية ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تحريك القاسر لكل المقسور اقل من تحريكه لبعضه وان لم يلزم منه التناهي وذلك بان يكون تحريكه لكل الجسم ابطأ من تحريكه لبعضه مع انه يبقى على بطئه مدة غير متناهية والتسريع على سرعته مدة غير متناهية والحاصل انه لابد من الاعتراف بالتفاوت بين فعل القاسر في الكل وفعله في الجزء فاما ان يكون ذلك التفاوت

وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بعدم غذاء تلك المدة * اشارة * (اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة) اقول هذه خاصية اخرى للعارف فبدأ دعى امكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده * تنبيه * (قد يكون الانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك لمنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التي له سلاطة او غشية عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند غضب او طرب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة) اقول المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتياح واولته اي اعطته يقال اوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالحزن والخوف يقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اهتزازا بالحق او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب الى علي رضي الله عنه والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية * تنبيه * (واذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى

بالثاني غير واجب لاحتمال حصوله بالتفاوت في السرعة والبطؤ فهذا الاحتمال لابد من ابطاله والذي يقرره ان اوتوي ذرة قسمية تقوى على تحريك تلك الثرابت في مدة مخصوصة هذه الحركة البطيئة وقدرنا ان مثل

اونذير اصدق ولايتعسر ذلك ... في مذهب الطبيعة اسبابها او قوة) اقول هذه خاصية ... بين ادعاه في هذا الفصل وسبينها في ... فيما بعده * شرح * (التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس ... ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة النام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه مكان اما التجربة فالسامع والعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب ... صدق الالهام الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات) اقول يريد بيان المطلوب في وجه منع وذكر ان الناس قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا منه مانع الاهم الا ما ... يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما ان الاطلاع على الغيب في النوم ويدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت ... لاطلاع ... والقياس ... وهو ... المانع عن الاطلاع ... المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمخيلة وفي حفظه وذكره بالتذكر وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع الزاجية واما القياس فعلى ما يجيء بيانه * تنبيه * (قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن راي جزئي ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضربا من النظر ... على ان ... في الحكمة ... ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها ... معها علاقة ما كالنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما فقد صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك ... جزئي وآخر كلي فيجتمع لك مما نبهت عليه ان الجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي عالم النفس نقشا على هيئة

امس ... لاول الا بسبب ... ان يقال ان كل تلك القوة ... الجسم الكبير بتلك الحركة ... تلك القوة يحرك الجرم اصغر بتلك الحركة السريعة ثم ... كل واحد منهما يبقى على ما هو ... اظهر وجه الاستدلال ... من هذه الجملة ... ان ... الحوادث الماضية ... الحوادث الماضية زائدا بيوم وكل ما كان كذلك كان ... اجاب الشيخ عن ذلك ان مجموع الحوادث ما كان موجودا في وقت ... لا ... بل ... المجموع وجود ... فلا يلزم من تطرق الزيادة اليه ... فيها واذا كان كذلك فلقائل ان يورد هذا الكلام عليهم ههنا ... الحركات التي تقوى عليها ... الجسمية لم يصح الحكم عليها ... والنقصان لان مجموعها لا ... في شيء من الاوقات وما ... يكون موجودا لا يصح الحكم عليه بالزيادة والنقصان وقد اورد عليه هذا ... بعض تلامذته فاجاب ... ان ... عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى ... في الحال ولاشك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل

من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في قوة القوة على الامرين بخلاف الحوادث الماضية فان مجموعها غير موجود في شيء من الاوقات فيستحيل الحكم عليه بالزيادة والنقصان وللسائل ان يعود ويقول انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود

الاشكال الثاني وهو ان حركات القمر اسرع من حركات زحل ولئن منع عنه مانع وزعم ان ذلك لصغر مدار القمر
وسعة مدار زحل فليذكر حينئذ حركة فلك الثوابت مع حركة الفلك الاعظم فانه لاشك انها ابطؤ من حركة الفلك
الاعظم ثم لا يلزم منه وقوع التفاوت بين الحركتين في السرعة والبطوء انتهاء الناقص الى
الانقطاع ثم لا يجوز ان يقال ان حركة الكل ابطؤ من حركة الجزء مع انه لا يلزم انتهاء حركة الكل في الانقطاع ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما بقوته فالمراد منه ان جسما لا يحرك بالقسر جسما آخر الى غير النهاية واما قوله لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فالمراد منه ان ذلك الجسم يجب ان يكون متناهيا لما ثبت من وجوب تناهي الاجسام واما قوله واذا حرك بقوته جسما من مبدأ نفرضه حركات لا يتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان تحريكه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فالمراد منه ان القوة اذا حركت جسما بالقسر وحركت ايضا اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدأ ايضا كان تحريكها للجسم الاكبر اقل من تحريكها للاصغر واما قوله فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر ايضا متناهيا هذا محال فالمراد منه انه لا بد من ظهور التفاوت وان لا يظهر من جانب المبدأ لانا فرضنا استواءهما فيه فلا بد وان يظهر من الجانب الآخر فيصير حركة الجسم الكبير متناهية مع انا فرضناها غير متناهية هذا محال * مقدمة * (اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر التحريك مثل قبول الاصغر لا يكون
احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا * مقدمة اخرى * القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة * تنبيه * القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان

جزئية مما عرفنا وقت اوانقضائه) اقول القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احداهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد ثبتت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بأسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه رأي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لتظاهر رأي جزئي وآخر كلي الى الرأي الخاص به المخالف لرأي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوحه اسمها وسائر ما بعده الى قوله كالا ما اشتملنا به وحقا خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناها ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر رأيين عندها احدهما كلي والآخر جزئي فانهما قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن الانساني ولفظة مستور تورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر وتورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المؤدي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل

بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة) * التفسير * قال رضي الله عنه وارضاه اقول لما بين ان الجسم لا يحرك جسما آخر على سبيل القسر الى غير النهاية انتقل الى القسم الثاني وهو ان القوة الطبيعية الحالة في الجسم لا يجوز ان يحرك محلها تحريكا

غير متناه وقدم قبل الخوض في الدلالة ثلث مقدمات لا بد منها اوليها اذا كان شيء ما يحرك جسما اولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر التحريك مثل قبول الاصغر فلا يكون احدهما اطوع والآخر اعصى والا لكان الصغر والكبر معاوقا وقد فرضناه خاليا عن المعاوق هذا خلف ولان للجسم البسيط طبيعة واحدة بجزؤه مساو لكله في تمام الماهية وجميع اللوازم فوجب استواؤهما في كل الاحكام لان المتساويات في جميع الماهية يجب استواؤها في كل الاحكام وثانيتها ان القوة الطبيعية الحالة في الجسم اذا حركت محلها كان تحريكها الكل محلها كتحريكها البعض محلها الا انه لا معاوق في الموضعين اصلا عن التحريك بخلاف التحريك القسري فان هناك وجد المعاوق في المحرك ويكون المعاوق في بعضه اقل مما في كله فلا جرم كان تحريك الجزء اسهل من تحريك الكل بل التفاوت ههنا يظهر بسبب الفاعل لان القوة السارية في بعض الجسم بعض القوة السارية في كله ولا شك ان كل القوة اقوى من بعضها فالحاصل ان في الحركات الطبيعية التفاوت انما يحصل لاختلاف حال الفاعل وفي القسريات لاختلاف حال القابل وثالثها ان الجسم الاكبر اذا كان مساويا في الطبيعة للاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر لكانا متساويين في الماهية فان القوة التي يكون في الجسم الاكبر اكبر مما في الجسم الاصغر اذ في الاكبر مثل ما في الاصغر فهذا هو الكلام في شرح هذه المقدمات * اشارة * (ولعلك تقول انه لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية وذلك لان قوة ذلك الجسم اكبر واقوى من قوة

من قوله ما يلوحه وانما حصل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله فيجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من رأى المشائين وبقوله والانتقاش معا الى ما اقتضاه رأيه وفي بعض النسخ او الانتقاش معا وهو اظهر اي وفي العالم النفساني اما نقش واحد على هيئة جزئية بحسب الرأي الاول او الانتقاش معا بحسب الرأي الثاني * اشارة * (ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك استبصارا) اقول هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي وهو حصول الاستعداد وعدمي وهو زوال الحائل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية يجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول * تنبيه * (القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اضل العقل آلته فانبت دون حركته الفكرية التي تفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس ايضا انما تجذب الى جهة الحركة القوية فتخلي عن الاعمال التي لها بالاستبداد واذا استمرت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به) اقول الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد

﴿ من ﴾

بعضه لو انفرد فليس زيادة جسمه فى القدر يؤثر فى منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمحركين واحدة بل المتحركان فى حكم ما لايختلفان والمحركان مختلفان فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ماذكرناه ان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا) * التفسير * لما فرغ من تمهيد المقدمات الثلث شرع بعده فى الدلالة على ان القوة الجسمانية لاتقوى على تحريك محلها الى غير النهاية فقال ان قوة كل الجسم اقوى لامحالة من قوة بعضه فاذا اخذ كل تلك القوة وبعضها فى تحريك ذلك الجسم من مبدأ واحد كان تحريك بعض القوة له اقل من تحريك كل القوة له فيكون تحريكات بعض القوة متناهية وتحريكات كل القوة مناسبة لتحريكات بعض القوة والذى له الى المتناهى نسبة مخصوصة كان متناهيا فاذن تحريكات كل القوة متناهية ايضا وهو المطلوب فبهذا تمام هذه الحجة والكلام فيها كالكلام على ماقبلها * تذنيب * (فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهى مفارقة عقلية) * التفسير * لما ثبت ان الحركات الفلكية غير متناهية وثبت ان فاعلها يستحيل ان يكون جسما اوحالا فى الجسم ثبت انه عقل ولقائل ان يقول لو لزم من كون المحرك غير جسم ولا حال فيه ان يكون عقلا لكانت النفوس الناطقة عقولا محضة لانها ليست اجساما ولا حالة فيها بل الشرط فى كون الشئ عقلا مع هذين القيدين ان لايكون له تعلق بالاجسام بالتدبير والتصرف وهذا القيد مما لم يثبت بعد بالدلالة * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول قدجعلت السماء يتحرك عن مفارق وقدكنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذى ثبت هو محرك اول و يجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية) * التفسير *

من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده ليذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته اى جعل الانجذاب الفكر الذى هو آلة العقل فى حركته العقلية مميلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفى بعض النسخ امال العقل اليه اى امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفى بعض النسخ اضل العقل آلته اى اضل فى سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شئ آخر اى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه شئ آخر وهو تخليها عن افعالها الخاصة يعنى التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت يقال خار الحر والرجل اى ضعف وانكسر وفى بعض النسخ حارت اى تحيرت فى امرها والباقى ظاهر * تنبيه * (الحس المشترك وهو لوح النقش الذى اذا تمكن منه صار النقش فى حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت صورته هنيهة فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ماقيل لك فى امر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة محيطة دائرة فاذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان فى ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لامر قبل المحسوس ان امكن) هذه مقدمة اخرى وهى تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا مادام مرتسما فيه والارتسام سبب لامحالة امامن داخل واما من خارج والذى من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الاول عند مشاهدته فى مكانه الثانى وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود

تقرير السؤال ان يقال انه قد بين فى آخر النمط الثالث ان المباشر للتحريكات الجزئية يستحيل ان يكون جوهرا مجردا والآن ادعى اليه وهذا تناقض فاجاب ان هذه الجواهر المجردة التى اثبتناها الآن هى محركات اول بعدة واما الملاصق للتحريك بالذات ... قوى

جسمانية واقسام ان نقول هذا الذى يقولونه من ان العقل مبدأ بعيد والنفس مبدأ قريب كلام غير محصل بيانه ان المؤثر فى وجود هذه الحركات الفلكية اما القوة الجسمانية او الغير الجسمانية وعلى التقديرين يكون المؤثر سببا واحدا او تتوجه الاشكال اللهم الا ان يريدوا بكون النفس علة قريبة انما هى المؤثرة فى الحركات والموجدة لها وبكون العقل علة بعيدة انما هو المؤثر فى وجود النفس والموجد لها وهذا معقول مفهوم لكن العقل لا يكون علة للحركات البتة بل علة لعلتها او النفس الجسمانية هى العلة للحركات الجسمانية الغير المتناهية فقط وحينئذ يتوجه الاشكال * وهم وتنبيه * (واعلمك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهى التحريك لا دائم التحريك فيكون اعبرهذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهى التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها يصدر عنها وانفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول وينفعل واعلم ان قول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهى والتأثير الغير المتناهى على سبيل الوساطة والتأثير على سبيل المباشرة والتمانع فى الاجسام احدهذه الثلثة فتدبر)* التفسير * هذا هو السؤال الاول مع زيادة تقرير وهى انه اذا كان الملاصق ﴿ حركته ﴾ للتحريك هو القوة الجسمانية وجب ان يكون هذه الحركات متناهية لما يثبت ان افعال القوة الجسمانية متناهية ثم اجاب بان النفس الجسمانية غير مستقلة باقتضاء التحريكات الغير المتناهية بل هى تنفعل عن العقل

فان مشاهدة القطر النازل خط الايهم الابهم واما ... قدام الذى ... من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما يأتى ... ذلك لم ... الشيخ فى هذا الفصل بوجوده * اشارة * (... والمرور من سوابق المحسوسة الظاهرة حاضرة ... فيكون انتقاشها الاذن من سبب الحس او سبب مؤثر ... الحس المشترك فينتقش ايضا من الصور الجائلة فى معدن التخيل ... كما كانت هى ايضا ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس ... وقريبا مما يجرى بين المرايا المتقابلة) ... الارتسام الحيلى من السبب الداخلى وتقريره ان الصور التى يشاهدها المتبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى ممن بعد من الاصحاب ليست بمعدومة لان ... ولا موجودة فى الخارج والالشاهدها غيرهم فهى مرتسمة فى قوة باطنة من شأنها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهى المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس ... الحواس الظاهرة ... سبب باطن وهى القوة المتخيلة ... خزانة ... ففى سبب باطن وهى ... الصور ... لتأثيرها فى الحس المشترك على ما يأتى واذا ثبت هذا ... الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم اى الصور التى تتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت فى التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك كما كانت هى ايضا ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اى ينتقش ما يتعلق التخيل والوهم من تلك الصور ولواحقها فيهما عند حصول تلك الصور فى الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور فى المرايا المتقابلة فهذا ما فى الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا فى الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية فى الفرق بين الصادق ... * تنبيه * (ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسى خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يمنعه عن الخيال ... وعقلى باطن او وهمى باطن يضبط التخيل عن الاعتمال ... فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك ... من النقش فيه لان

حركته ضعيفة لديه تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين عن شغل واحد او عجز عن الضبط فيساعد التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة) اقول ارتسام الصور في الحس المشترك عن السبب الباطني يجب ان يدوم مادام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعه عن ذلك ولم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا منه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى مانع الآلة عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطن كأنه يزعج المتخيلة [illegible] ويقسمه تقسيما والى مانع الآلة عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانه اذا اخذ في نظر في غير [illegible] التذكر [illegible] التخيل على الحركة [illegible] وشغلا عن التصرف في الحس المشترك [illegible] عن [illegible] من الامور [illegible] فربما عجز المشتغل للآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعترض الفاضل الشارح ان [illegible] امكن ان يقال [illegible] المشترك [illegible] من الصور [illegible] ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة [illegible] مما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يصرفها عن الالتفات الى الجانب الآخر * اشارة * (النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستدعية هضم الغذاء [illegible] المطالبة للراحة عن الحركات الاخرى انجذابا [illegible] دلت عليه [illegible] اشتغلت باعمال نفسها شغلت [illegible] عن اعمالها [illegible] ويكون من الصواب [illegible] ان يكون للنفس انجذاب ما الى مطاوعة الطبيعة [illegible] على [illegible] النوم شبيه بالمرض منه بالصحة فاذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة [illegible] قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه نقوش المتخيلة مشاهدة فترى في المنام احوال في حكم المشاهدة) اقول يريد ان يذكر الاحوال

المفارق انفعالات غير متناهية وبوساطة تلك الانفعالات تقوى على افعال غير متناهية واعلم ان ههنا امورا ثلاثة احدها الانفعالات الغير المتناهية وثانيها التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وثالثها التأثيرات [illegible] الاستقلال والممتنع في القوى الجسمانية هو القسم الثالث وهو التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الاستقلال فاما القسمان الاولان فغير ممتنعين ولقائل ان يقول على ما ذكرتموه من وجوه فالاول ما المعني بانفعالات النفس من العقل ان عنيتم بها كون القوة الجسمانية في ذاتها محلا للعقل فهذا مسلم لكن هذا القدر لو كفى في كون القوة الجسمانية مبدأ للافعال الغير المتناهية لصح ذلك في جميع القوى الجسمانية لان المؤثر في جميع القوى والكيفيات في هذا العالم هو العقل الفعال وان عنيتم بها حدوث امر في النفس الجسمانية او زوال امور عنها بسبب العقل فكون الامور الحادثة وازالة امور اخرى متغيرة وقد اسندتموها الى العقل وذلك غير جائز عندكم لان الثابت لا يكون علة للتغير واذا جاز ذلك فليجز ان يكون المبدأ القريب للحركات الفلكية هو العقل المفارق وايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوزه في سائر القوى الجسمانية وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال ان يحصل لتلك القوة الجسمانية من الانفعالات عن العقل المفارق ما لاجلها تقوى على افعال غير متناهية وان اردتم بهذه الانفعالات امورا وراء [illegible] كون العقل علة لذات النفس ولصفاتها فاذكروا ذلك المعنى ليمكننا ان نتكلم فيه بالنفي والاثبات وهذا آخر الكلام في اثبات العقول بهذا الطريق

اشارة (فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيآت نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على نحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق متصل فاتبع ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا * استشهاد * صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة

يحرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم

فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اى بسبب متحرك بذاته واذا ان حققت لم يجز ان قول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشئ صار له وضع وموضع بسبب ماهو فيه ثم زول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو مطبوع فيه * التفسير * (الغرض من هذا الفصل ابطال قول من يقول محركات الافلاك بعد البارى تعالى متحركات بالعرض والوجه في ابطاله ان يقول هذه المحركات ليست اجساما ولا جسمانية وما كان كذلك امتنعت الحركة عليه بيان الاول من وجهين الاول ان صاحب المسائين وهو ارسطاطاليس اعترف بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه لان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية فيكون تلك المحركات قوية على افعال لا نهاية لها وشهد ايضا ان القوة القوية على افعال غير متناهية لا يكون جسمانية فلزم من هاتين المقدمتين ان تلك المحركات ليست اجساما ولا جسمانية الثاني ان الجمهور اتفقوا على ان تلك المحركات تصورات عقلية وقد ثبت في النمط الثالث ان التصورات العقلية لا تحصل للاجسام ولا لشئ من القوى الجسمانية فثبت بهذين الوجهين ان محركات الافلاك ليست اجساما ولا جسمانية واما الكبرى وهي ان كل ما كان كذلك استحالت الحركة عليه فهو ظاهر لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز وذلك لا يعقل الا في الاجسام او في الامور الحالة في الاجسام فاما الذي لا نسبة له الى شئ من الاحياز لا بذاته ولا بسبب محله فان انتقاله من حيز الى حيز غير معقول ويظهر من هذا التحقيق انه لا يجوز

التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما او بدا انه وقت سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وبطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فينجذب النفس اليها بشيئين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت في شانها لشايعتها الطبيعة على ما هو مشتغلة عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبيره الا ان ذلك هي تدفع ... نحوها الاستحالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال تعرض ... بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن وتفرغ لفعلها الخاص الا بعود الصحة فاذن الشاغلان في النوم يسكنان وتبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة فلهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا * اشارة * (واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها وضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين) اقول معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقرب الى الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا * تنبيه * (انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجنبتين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل الحسية اقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى) اقول لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب

... النفس ... التي انما تحركه بالعرض عند حركة بدنها فان الحركة بالعرض هو ان يبدل وضع الشيء

... ومرضه وان لم يكن النفس الناطقة حالة في الجسم لاستحالة ذلك فيها * اشارة *

... ﴿ ٤٠١ ﴾ ... فلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا واحد بسيط

اما هو الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ ذي حيثيتين لصح ان يكون علة التان معا لانك قد علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحد منهما ان علة ... ما معا ويكونان معا لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت قد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المدعى الاعلى في سلسلتها اولى (برهان القسر) * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان ان المعلول الاول عقل مجرد بيانه هو انه قد ثبت في النمط الخامس ان البارى تعالى واحد في ذاته وصفاته منزه عن التركيب من جميع الوجوه وثبت ان الشيء الذي يكون كذلك يستحيل ان يكون علة الا لشيء واحد الا بالتوسيط اى ان يكون هو علة الشيء ويكون ذلك الشيء علة لشيء آخر واذ ثبت ذلك نقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون جسما لانه ثبت في النمط الاول ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وثبت هناك ايضا انه لا يجوز ان يكون الهيولى علة للصورة او يكون الصورة علة للهيولى وثبت ايضا انه لا يجوز ان يكون واحد منهما واسطة علة في وجود الاخرى بل هما محتاجان

... ﴿ ٤٠٢ ﴾ ... كذلك استحال صدورهما ... في تركيب ... مصدرا ... واذا استحال ان يكون الله تعالى علة لهما يستحيل ان يكون علة الجسم لان علة الشيء المركب لابد وان يكون علة اولا لاجزائه فاذا استحال كون الله تعالى

... كله ... كانت ضعيفة ... والضعف من الامور ... غير متناهية ... عن الحركات اول ... اقرب الى الصوت ... اول غيبا نه ... الى ما لا يناسبها ... عن محركات الجزئية ... النفس كما كانت قوته ... الخبيثة في ... الى الرياضة ... الاذ بات ... قاهرة وناطقة ... النفس وكذلك ... وكان ... اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن ... واذا دام ... في ... عن ... نسخ ... اعالم ... حال مرض ... المرض ... سكرن ما ... اذا ... على ... من هما ... هذا ... اشتغلت ... في لوح ...) ... النفس ... النفس

علة الهيولى والصورة استحال ايضا كونه علة الجسم فثبت ان المعلول الاول ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة فهو اذن جوهر مجرد وهو العقل واما قوله بعد ذلك وانت فقد صح لك وجود عدة معقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي فاعلم ان الغرض منه انه قد مر

الدلالة على اثبات العقول ولما ثبت بهذا الدليل ايضا وجود عقل لزم ايضا ان يكون هذا العقل في سلسلتها اي يكون هو ايضا من جملة العقول المحركة للافلاك على سبيل التشويق وان لم يكن كذلك فلا شك انه يكون في حيزها العقلي اي يكون مشاكلا لها ومساويا لها في كونها موجودات ليست باجسام ولا جسمانية * تنبيه * ﴿ قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط بالارض مثل التدويرات او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتحرك الفلك في ذلك عن الكوكب وان الكواكب ينتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان يخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجبه وحال عطارد في اوجبه وانه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك و تعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد و تعلم انه ليس يجوز ان يقال

فتجاه وساح اي جرى والتزحزح التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي و يتأدى اثره الى التخيل فيصور التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدى حالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر و الثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس سنح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح فزال كلاله وكان الوارد امرا غريبا منبهها ينبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاته وافعاله واذا قبله التخيل وكانت الشواغل متبعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك * اشارة * ﴿ فاذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا وغصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة ظاهرة له غير صارفة عنه مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا امرا وهتفا فاو غير ذلك ربما تمكن مثالا موفور الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة ﴾ اقول مثال الاثر النازل الى الذكر او الواقف هناك قول النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وحده

ربما يقال ان اسافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه و تعلم انها لم تختلف اوضاعها ﴿ او حجاب ﴾ وحركاتها ومواضعها بالطبع الاول ليست من طبيعة واحدة بل هي من طبايع شتى وان جميعها كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة فبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا لبعض في الوجود

أم اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع متابان ذلك * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان ان كل جسم كرى يستدير على نفسه فله شئ خاص هو مبدأ حركته المستديرة ثم ان الاجسام المستديرة قسمان احدهما مايكون محيطا بالارض والآخر مالا يكون محيطا بها اما المحيط بالارض فقسمان احدهما مايكون مركزه مركز العالم وهى الافلاك الممثلة والآخر مالا يكون كذلك وهى الافلاك التى مراكزها خارجة عن مركز العالم واما الذى لا يكون محيطا بالارض فقسمان احدهما الكواكب وثانيهما الكرات المذكورة فى ثخن الفلك المحيط بالارض ويكون الكواكب مركوزة فيه وهى المسماة بافلاك التداوير ولما كان القول باثبات المبادى بحركاتها المستديرة فرعا على اثبات كونها متحركة على الاستدارة وكان من الناس من خالف فيه فزعم ان الافلاك واقفة والكواكب يسبح فيها ويتحرك لاجرم احتاج الى اقامة الدلالة على ان الفلك فى نفسه متحرك فذكر فى بيان ذلك وجهين احدهما عام فى جميع الكواكب وهو ان الفلك لو كان واقفا وتحركت الكواكب فيه يلزم انخراق الفلك وذلك محال وللقائل ان يقول الشرطية ممنوعة لاحتمال ان يكون فى ثخن الفلك حلقة وطريحها سا ولقطر الكواكب ثم ان الكوكب يعتمد على تلك الحلقة ويحركها ويتحرك هو ايضا عند تحريكها على الاستدارة ويكون الفلك واقفا ثم ان تلك الحلقة لا يظهر فى الفلك لكونها شفافة عديمة اللون ولئن وقعت المساعدة على الشرطية لكن لانسلم امتناع التالى فانا قد بينا فى النمط الثانى انه ليس لكم دلالة جيدة فى امتناع الخرق على الافلاك المكوكبة وثانيهما خاص بالقمر وعطارد وذلك لان الارصاد دلت على ان الفلك الحامل للقمر يتحرك فى كل يوم اربعا وعشرين درجة وثلثا وعشرين دقيقة الى التوالى وان فلكه المائل يتحرك كل يوم احدى عشر درجة وتسع دقايق الى التوالى وفلكه الجوزهر يتحرك ثلث دقايق الى خلاف

او حجاب فقط ومنه مايكون باستماع صوت هاتف فنطيقال هتف به اى صاح ومنه مايكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه مايكون فى اجل احوال الزينة وفى بعض النسخ فى اجلى احوال الزينة وهو مايعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة * تنبيه * (ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شئ الى شبهه او ضده وبالجملة الى ماهو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به فى انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى ومايجرى مجراها بوجه وفى تذكر امور منسية وفى مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال فى موقف مايلوح فيه بقوة كما يفعل الحس ايضا ذلك) ذلك محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها وكمحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله مانستعين به فى انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او مستلحا للحدود الوسطى نسختان اظهرهما الاخير لان طلب الحدود الوسطى لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه ومايجرى مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى فى القياسات الاستثنائية اوما يشبه الاوسط فى الاستقراآت والتمثيلات والمصالح الاخرى التى ذكرها هى مايقتضيه التعقل والفكر من الامور الجزئية التى ينبغى ان يفعل اولا يفعل فهذه القوة يعنى المتخيلة يزعجها اى يقلقها ويحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او تضبط اى الى ان تضبط وللضبط شيئان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت اوقفت التخيل على ماتريده وتمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأى حال تفكرهم فى امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصور فى الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد

التوالى فلاجرم يبقى وسط القمر كل يوم ما يبقى من حركة فلكه الخارج المركز بعد صرف حركة فلكه المائل وفلكه الممثل وهذا انما يمكن لو كان القمر متحركا بحركة فلكه لاستحالة ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين فلما رأيناه له حركة الى التوالى واخرى الى غير التوالى علمنا ان تلك الحركة ليست له بذاته بل بسبب حركة فلكها وكذا القول فى فلك عطارد على ما هو مشروح فى الهيئة وهذا هو المراد من قوله ويزيدك تبصرة انك اذا تأملت حال القمر فى حركته المضاعفة واوجيه وحال عطارد فى اوجيه يعنى بالحركة المضاعفة للقمر ما ذكرناه من حركتيه اللتين احداهما على التوالى والاخرى الى غير التوالى وانما سميت هذه الحركة مضاعفة لعلة مشهورة فى الهيئة واما قوله وانه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب اوجريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك فمعناه انه لو كان المتحرك هو الكوكب اوفلك التدوير لما كان الامر كذلك لاستحالة ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين الى جهتين مختلفتين بالذات ولقائل ان يقول هذه الدلالة لا تستقيم الا اذا صح ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين احديهما بالذات والاخرى بالعرض لكن فى ذلك بحث وهو ان الشئ عند حركته العرضية اما ان يكون قد انتقل الى تلك الجهة اولم تنتقل اليها فان كان لم ينتقل اليها فهو ليس بمتحرك الى تلك الجهة وان كان قد انتقل اليها الا ان انتقاله اليها بسبب ان جسما آخر يحركه اليها فلاجرم كانت هذه الحركة عرضية واما انتقاله الى الجهة الاولى فهو لذاته فلاجرم كان تلك الحركة بالذات فنقول هذا محال بالضرورة لان الانتقال الى جهة يلزمه الحصول فى تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة فى جهتين وذلك بين البطلان فى بديهة العقل سواء كان الانتقال بالذات اوبالعرض اوا حدهما بالذات والآخر بالعرض ﴿ اقل ﴾

اى الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اى الذهاب قداما وورآء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها فى الذهن مدة والسبب فى ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادرا كاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة فى احتياج بعض ما يرتسم فى الخيال من الامور القدسية حالتى النوم واليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتى * اشارة * (فالآثار الروحانية السانحة للنفس فى حالتى النوم واليقظة قد تكون ضعيفة فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن فى الانتقال ويتخلى عن التصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فترتسم الصورة فى الخيال ارتساما جليا وقد تكون النفس بها معنية فترتسم فى الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك فى هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك فى ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة ينسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير من السانح المضبوط الى السانح الذى يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر فربما اقتنص ما ضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما اقتنصه بضرب من التحليل والتأويل) للآثار الروحانية السانحة للنفس فى النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها اوشدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر تذكره ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوى يكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش اى ثابتة شديدة القلب وتكون معنية بها فتحفظه ولا تزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك * تذنيب * (فما كان من الاثر الذى فيه الكلام مضبوطا فى الذكر فى حال يقظة اونوم ضبطا مستقرا كان الهاما اووحيا صراحا اوحلما لا تحتاج الى تأويل اوتعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحى الى تأويل والحلم الى تعبير)

لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة يتحرك عليها الى خلاف تلك الجهة لانا نقول لم لا يجوز ان يقال
للنملة وقفات حال تحرك الرحى للرحى وقفات حال تحرك النملة وهذا وان كان مستبعدا لكنه ليس اشد استبعادا
م قولكم ان الخردلة المرمية الى فوق ربما سكنت الحبل النازل في الهواء وكانكم قلتم الاستبعاد
لا يعارض البرهان فنحن نقول ههنا ايضا الاستبعاد لا يدافع البديهيات واما قوله وانت تعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد فاعلم انه لما اقام الدلالة على ان الافلاك متحركة بالاستدارة عاد الى ما ابتدأ به اولا من ان كل جسم متحرك بالاستدارة فلابد وان يكون حركته شوقية تشبهية على ما مر وهذا الحكم غير مختص ببعض الاكر دون البعض ومن المتقدمين من توقف فيه وقال الافلاك الكلية تسعة ولكل واحد منها محرك يحركه الشوق الى التشبه فاما الكرات التي ينفصل اليها الفلك الواحد مثل فلك القمر فانه ينفصل الى اربع كرات فلا ندرى انه هل لكل واحد من هذه الكرات محرك خاص او لمجموعها محرك واحد واما الشيخ فقد جزم ههنا بانه لابد وان يكون لكل واحد منها محرك خاص لان المتحرك بالاستدارة اذا ثبت ان حركته ليست الا شوقية تشبهية وجب ان يكون الحال في كل الكرات كذلك واما قوله وتعلم انه ليس يجوز ان يقال السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه فمعناه ما تبين قبل ذلك من انه لا يجوز ان يكون معشوق الكرة السافلة في حركتها الكرة العالية واما قوله وتعلم انها لم تختلف اوضاعها
وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل هي طبايع شتى وان جميعها بحسب
القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة فاعلم ان المراد منه بيان ان كل واحد من الافلاك مخالف
للاخر في طبيعته وماهيته وحاصل الكلام في الدلالة على ذلك ان لكل واحد من الافلاك شكلا ومقدارا

اقول الصرح الخالص واما يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقى انما يكفى فيه تناسب ظنى او وهمى وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى كل شخص واحد فى وقتين او بحسب عادتين وباقى الفصل ظاهر وبه قدتم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام فى هذا المطلوب * اشارة * (انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فليستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد يوجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم فى تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظ ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض ما يستنطق فى هذا المعنى بتأمل شىء من شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق وباشياء تترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كأنه اجبار لا طبع وفى حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا فى طباع من هو بطبعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله والصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب فى الكلام المختلط والايهام لمس الجن وكل ما فيه تحير وتدهيش فاذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحات الغيب ضربا من ظن قوى وتارة يكون شبيها بخطاب من جنى او هتف من غائب وتارة يكون مع تراءى شىء للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة الغيب مشاهدة) اقول اى يروى والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيى والرعش الرعدة وارعشه اى ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اى حيره وترقرق اى تلألأ ولمع وتمور مورا اى تموج موجا واهتبل الفرصة اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والممسوس المس يقال للذى به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اى يباشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق

ووصفا وحيزا يستحيل حصوله للآخر فاختلافهما في هذه اللوازم اما ان يكون للجسمية وهو محال اوللمحل فيها وهو
ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما لم يكن اللازم لسببه لازما ولما لا يكون حالا فيه اولا محلا وهو باطل لانه ان كان
جوهرا او جسما باعاد التقسيم في اختصاص تلك الخصيصة وان لم يكن

نسبته الى الكل واحدة فلا يكون بعض الاجسام بلزوم بعض الاوصاف اولى من البعض فاما ان يكون تلك الصفات لازمة للكل فحينئذ يرتفع الاختلاف هذا خلف اولا يلزم شئ منها شيئا منها هذا ايضا خلف واما ان يكون ذلك الاختلاف لمحال حصولها وهو الحق فظهر ان هيولات الافلاك مختلفة بالماهية فكذلك جسم الكل واحد منها مما يستحيل على الآخر فثبت ان هيولى كل واحد من الاجسام الفلكية مخالفة بالماهية لهيولى الآخر وهي باسرها مخالفة لهيولى الاجسام العنصرية فيكون الطبيعة الفلكية طبيعة جنسية بالنسبة الى الطبائع العنصرية وهي الطبيعة العامة ويدخل تحت ذلك الجنس انواع ثم انه شرع بعد ذلك في بيان انه لا يجوز ان يكون شئ من الاجسام الفلكية علة للآخر والله اعلم

الطريقة الرابعة في اثبات العقول ستة فصول وهو ان نقيم الدلالة على انه لا يجوز ان يكون شئ من الاجسام ولا شئ من القوى الجسمانية علة لشئ منها وظهر ان المؤثر فيها ليس هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد فلابد وان يكون عللها موجودات مجردة وهو المطلوب فاما انه لا يجوز ان يكون شئ من الاجسام علة لشئ منها فقد ذكر الشيخ فيها دليلين كما سيأتي بيانهم *هداية*

(اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي اخر لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها في حيز الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة

في تقدمة معرفة فالشئ الشديد في لمعان الضوء والحركة لاون كا او لمضاع او الزجاجة المصقلة اذا دريحيل شعاع الشمس او الماء عندها نوية لمستقيمة و المدهش للبصر لشدة يكون كالنور في السماء
واما اللطخ من سواد براق وهو لطخ بالمداد في الابهام المدهن وبالسواد المتسق بالقدر حتى يبصرسود براقا ويقابله المغتص كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي تترقرق وكالزجاجة المموهة والمضروعة بحيال الشمس او الشفافة والاشياء التي تموره كالماء الذي تحرك شديدا في اناء اوغيره لا يلح اسرع اوارتج عليه اولتغير
وما شابهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ان يستشهد اسباب المذكور فيما مضى من الفصول بجرى مجرى الامور الطبيعية
تنبيه (اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها سبيل ما هي ظنون امكانية صار اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها ومن السعادات المتعلقة بحب الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال ويشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في ثبوت من عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه هذا اذا تحققت ذلك وطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يرتاب منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم في او اوصحت جزئيات هذا الباب وقائع ما عاهدنا وحكايات من صدقنا طال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق بهذا التفصيل)
اقول يقال ربأت القوم رأيا اي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة اضعفه للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى ما اقوى وباقي الفصل ظاهر وهو اخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب
تنبيه (ولعلك قد يبلغك من العارفين اخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا او جه اخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع اولم ينفر عنهم طائر اومثل ذلك مما لا يؤخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما

روجودهما ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوى هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان وجود الحاوى
الكلي لان تشخص الحاوى متقدم في الوجود والوجود على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع
وجوده اوغير اجتماع وجوده كان وجوده مع ذلك الكلي كالخلاء المحوى واجبا مع وجوده

يتأتى لى ان النفس بعضها دليت) اقول لما فرغ من بيان امور الثلث المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على سبب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذى يليه وانما قال يكادنا في نقلب العادة ولم يقل يأتي بقلب للعادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على اسبابها لوجه ايها بخارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والمؤثر على وزن السوداء موت يقع في البهائم اما الموتار على وزن الحيوان فهو على ما قيل من الحيوان من المدينة وهو غير مناسب لهذا الموضع * تذكرة وتنبيه * (الست قد علمت ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من علاقة اخرى وعلمت ان تمكن هيئة العقد منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها مع مباينة له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يعمل في زلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار وتبع اوهام الناس تعرض حرج مدرجا او دفعة اوانتداء امراض ارافراق منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية يكون قد أثرت لمبدأ الجميع ما عددناه اذا مبدؤها هذه الكيفيات لاسيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد بارد فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تعمل في اجرام اخرى تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستبعدن ان يتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى يفعل فيها لاسيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة اوغضبا اوخوفا من غيرها) قوله التذكرة في هذا الفصل لشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تدبيره والثاني التصرف الآخران هيئة الاعتقادات المتمكنة في النفس وما يتبعها كالغضب والشهوة والتي تنبه كالخوف والفرح قد تتعدى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية ومثال كذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع زلاقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان بتغير مزاجه اما على التدريج او دفعة فيحدث مرضه او يزيد ويحدث له صحة وقد يوقع

وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غيرواجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلته فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب قد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السموات علة لما تحته والمحوى فيه واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعنى الحاوى وهو غيرمذهوب اليه وهم لا يمكن) * اقول * المطلوب من هذا الفصل بيان انه ليس شيء من الكرات السماوية علة للبعض واعلم ان ذلك يمكن فرضه على وجهين احدهما ان يكون الحاوى علة للمحوى وثانيهما ان يكون المحوى علة للحاوى الشيخ ابتدأ بابطال القسم الاول تحريره ما ذكره من الدلالة انه لو كان الحاوى علة للمحوى لكان مقدما عليه لكن التالي محال والمقدم مثله بيان الشرطية ما مر من ان العلة لابد وان تكون متقدمة على المعلول بيان امتناع التالي ان وجود المحوى مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع وجود الحاوى لان عدم الخلاء واجب لذاته والواجب لذاته لا يتأخر عن غيره ووجود المحوى مع ما هو مع الحاوى وما مع المع مع وجود المحوى مع وجود الحاوى فيستحيل ان يكون متأخرا عنه وان شئت قلت وجود المحوى وعدم الخلاء معا فلو تقدم الحاوى على المحوى تقدم على عدم

الخلاء ايضا لان المتقدم على احد المتلازمين متقدم على الآخر فيلزم تقدمه على عدم الخلاء لكان عدم الخلاء ممكنا لذاته
واجبا لغيره وهو محال لان عدم الخلاء واجب لذاته ولقائل ان يقول ان الشرطية ممنوعة فانا بينا في النمط
الخامس انا لا نعقل من تقدم العلة على المعلول الا مجرد تأثيرها فيه وانه ليس هناك تصور زائد على ذلك ثم

لئن وقعت المساعدة على الشرطية فما الدليل على امتناع قوله لو كان الحاوي متقدما على المحوي والمحوي مع عدم الخلاء لزم ان يكون الحاوي متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم على المع متقدم [illegible] لم ان لا تقدم على لم متقدم [illegible] الحاوي [illegible] الذي هو علة [illegible] مع المتقدم [illegible]

[illegible] فاما انه [illegible] ان يكون ما مع المتقدم [illegible] لم لا يجوز ان [illegible] ع [illegible] لا يجب ان يكون [illegible] وما الفرق بين الامرين فانما هذا السؤال انما توجه [illegible] في تقرير [illegible] لم [illegible] ان عدم الخلاء ووجود المحوي معا حتى يقال [illegible] لو كان الحاوي متقدما على المحوي لكان متقدما على عدم الخلاء لكنا اذا قلنا عدم الخلاء هو عين وجود المحوي سقط [illegible] ذلك لانه [illegible] ان عدم الخلاء هو عين وجود المحوي كان الحاوي المتقدم على وجود المحوي متقدما لا محالة على عدم الخلاء واعلم ان وجود المحوي هو عين عدم الخلاء لان الخلاء امر عدمي [illegible] يكون [illegible] عدم الخلاء هو ثبوت [illegible] ولكن [illegible] قول عدم الخلاء [illegible] الخلاء نفس وجود المحوي [illegible] يكون وجود المحوي [illegible] هذا المقام من البحث ثم لئن [illegible] المساعدة على ان الحاوي [illegible] على المحوي [illegible] على عدم الخلاء [illegible] ثم ان ذلك محال [illegible] لان المتوقف على [illegible] لذاته [illegible] لم ان الخلاء [illegible] على ما مر لقوله [illegible]

في مسئلة الخلاء [illegible] اما قوله [illegible] يصدر [illegible] ﴿ [illegible] ﴾ شخصه ذلك التشخص المعين فاعلم ان المراد منه ان الجسم الذي يصدر منه شيء فلا بد وان يحصل تشخصه ان لا ثم بعد تمام تشخصه يصدر عنه اثره وهذا اشارة الى ان العلة لابد وان يكون متقدمة على المعلول بالذات واما قوله

هذا العرض [illegible] اخذ [illegible] مرض [illegible] المريض بسببه في افراق اي برء [illegible] يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي اقبل واما البديه فهو ان نعلم من هذا ان [illegible] ان يكون لبعض النفوس ملكة [illegible] تأثيره [illegible] بدنه [illegible] النفوس فرط قوتها [illegible] النفس [illegible] لا [illegible] كانه [illegible] كيفية مزاجية منافية لذات [illegible] كذلك [illegible] اي لجمع ما مر ذكره في الفصل المتقدم [illegible] الاجسام ليفيات هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم [illegible] المادة تخصه مع بدنه كالاقاة [illegible] او اشفاق [illegible] ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن [illegible] بان [illegible] شيأ [illegible] موجودا فيه [illegible] ولو كان [illegible] ان يتذكر ان [illegible] كل [illegible] بارد [illegible] صورة [illegible] مبردة [illegible] بارد [illegible] فهذا اثره [illegible] لا [illegible] فعلها [illegible] يتعلق [illegible] قوة [illegible] اثرها [illegible] السكين اي حدته [illegible] على قهر قوى بدنه كالشهوة والغضب [illegible] على [illegible] الاستدلال لا يفيد [illegible] الحكم بان تكون النفس [illegible] اثر الوهم [illegible] الحالات اي [illegible] فالاستدلال [illegible] على تجويز ان يكون [illegible] بهذه [illegible] اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون [illegible] فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فاركان المصنف ازالة الاستبعاد فقط كان [illegible] انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر [illegible] عن هذا [illegible] واقول [illegible] على [illegible] قول [illegible] لا بد [illegible] اصلا [illegible] لكن [illegible] الشيخ

فلوكان جسم فلكي علة لجسم فلكي تحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجد بهما الامكان
فاما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها فاعلم ان المراد منه انه لما ثبت ان وجود المعلول متأخر
عن وجود العلة وجب ان يكون امكان المعلول مقارنا لوجود العلة لان امكان المعلول

سابق على وجوده ووجود العلة ايضا سابق على وجود المعلول فكل واحد منهما اعنى وجود العلة وامكان المعلول سابق على وجود المعلول فوجب ان يكونا معا فظهر انه لوكان الحاوى علة للمحوى لكان وجود الحاوى مع امكان المحوى واما قوله لكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى معا فاعلم ان المراد منه ان يبين استحالة الثانى وهوان يكون وجود الحاوى مع امكان المحوى وبين ذلك بان قال وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى معا وهذا ظاهر بل ربما ظن لشدة معيتها ان عدم الخلاء هو عين وجود المحوى على ما قررناه قبل واما قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة مقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول فاعلم ان هذا الكلام ليس فيه الابيان ان الحاوى لوكان علة للمحوى لوجب ان يكون وجوده متقدما على وجود المحوى وان يكون مقارنا لامكان وجوده وهذا هو الذى قررناه فى اول الفصل فيكون مكررا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه فانك لوحذفته وضممت ماقبله الى مابعده انتظم الكلام هكذا لكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى معا فلا يخلو اما ان

يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى اوغيرواجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان المحوى واجبا مع وجوبه ولابد فى تقرير هذه المقدمة من ان يقال لان مفارق المفارق مفارق وان كان عدم الخلاء غيرواجب مع وجوب الحاوى كان ممكنا لذاته وهو محال فهذا تمام تقرير هذه الحجة فظهر ان شيئا من الافلاك الحاوية لايكون

نا وهم والغضب بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات تحدث فى النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا المضرة نسى فى هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هى تجارب لما ثبت طلب اسبابها والا لم يجوز الاكتفاء بالجهل فى بيان الدعوة المذكورة * اشارة * (هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل الاولياء الله الابرار) اقول لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التى هى مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب اولا بالكسب فان الاقسام هذه لاغير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التى هى بعينها التشخص الذى تصير النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل بمزاج طار وربما يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية فى النوع مع انه لم يذكر فى شئ من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت جسد نوعى واحد كاف فى الدلالة على تساويها فى النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ فى مواضع غير معدودة من كتبه * اشارة * (والذى يقع له هذا فى جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده تزكيته لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذى يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه فى هذا المعنى فلا يلحق شأو الاذكياء فيه) اقول الغلو العلو والشأو الغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لايجتمعان الا فى جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب

علة لشيء من المحويات واما قوله واما ان يكون المحوى علة للحاوي فهذا [illegible] العلوي اشرف واقوى من المحوى والاشرف الاقوى لايكون معلولا للاخس الاضعف ولقائل ان يقول اتفق اهل التحقيق على ان الكلام المبني على الخسة والشرف خطابي لابرهاني * وهم وتنبيه * (واعلك تقول ممان علة الجسم

الحاوى السماوى غير جسم فلابد من ان تقول انه يلزم من غير جسم حاوو محوى سواء كان عن واحد او عن اثنين ولامحالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوى وجودا عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون المحوى مع وجوده امكان حين يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملا وان كان معلولا بل يجب بعده واما ان لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجباعن شيئين) * التفسير * تقرير هذا لسؤال ان الالزام الذى ذكرتموه على من جعل الحاوى علة للمحوى لازم عليكم فى قولكم ان علتهما ليست جسما ولاجسمانيا فان عندكم علة الحاوى سابقة على علة المحوى بالذات واذا كان كذلك فحين صدر الحاوى عن العلة السابقة لم يكن المحوى صادرا عن علته وحينئذ يلزم تأخر المحوى عن الحاوى فاجاب بذكر الفرق وهو ان المحوى اذا كان معللا بالحاوى كان متأخرا عنه فيلزم امكان الخلاء فاما اذا كان معللا بالعقل الذى هو مع الحاوى لم يلزم تأخره عن الحاوى
حتى يلزم امكان الخلاء وانما لم يلزم تأخره عنه لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون مامع المتقدم متقدما ولكنه بالعلية فالعلة متقدمة على المعلول لكن الذى مع العلة اذا لم تكن

الذى به باه * اشارة * (لاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة يؤثر نهكا فى المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر فى الاجسام ملاقيا ومرسل جزء اومنفذ كيفية فى واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) اقول النهك النقصان من المرض ومايشبهه يقال نهكت فلانا اى دنفا وضنى ونهكته الحمى اى اضنته ومن يفرض فى يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانه مما لم يجزم بوجوده بل هى وامثالها من الامور الظنية والتأثير فى الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المقناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية فى الوسط كتسخين النار الماء الذى فى القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأى العامى * تنبيه * (ان الامور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة من مبادى ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المقناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثانى والطلسمات من قبيل القسم الثالث) اقول لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة فى هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة فى ثلثة اقسام قسم يكون مبدؤه النفوس على ماص وقسم يكون مبدؤه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدؤه الاجرام السماوية وهى وحدها لايكون سببا لحادث ارضى مالم ينضم اليها قبل مستعد ارضى وما فى الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المقناطيس الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المقناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك فى الطلسمات * نصيحة * (اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبرى منكرا لكل شئ فذلك طيش وعجز ليس الخرق فى تكذيبك

لذ لم يكن له تقدم على المعلول في العلة فظهر انه لايلزم من كون الحاوي مقارنا للعلة المتقدمة على المحوي
كونه متقدما عليه فهذا حاصل الجواب وهو بناء على ان ما مع المتقدم بالذات لايجب ان يكون متقدما وقد عرفت
ان اصل الدليل مبني على ان ما مع المتأخر بالذات يجب ان يكون متأخرا بالذات ولابد

مالم تستبن لك بمد جليته دون الحرق في تصديقك مالم تقم بين يديك
بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ماوعاه
سمعك مالم يتبرهن استحالته لك فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة
الامكان مالم يذدك عنه قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى
العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب) اقول
انبره لها اي اعترض له واقبل قبله والطيش النزق يكونا والخفة و الخرق
ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي انفشتها او اهملتها وذاداي طرد
والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون
انكار ما لا يحيطون به علما وحكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد
طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من
غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود
العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدورا غرائب عن الفاعلات
العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب * خاتمة ووصية * (ايها الاخ
اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم
في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين و المبتذلين ومن لم يرزق الفطنة
الوقادة والدربة والعادة و كان صغاه مع الغاغة اوكان من ملحدة هؤلاء
المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته و استقامة
سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا
و الصدق فاته ما يسألك منه مدرجا مجزأ مفرقا مستفرس مما تسلفه
لما تستقبله وعاهده بالله و بايمان لامخارج لها ليجري فيما تأتيه مجراك
متأسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا)
اقول يقال مخضت اللبن لاخذ زبدة والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفي
والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف وابتذال الثوب استهانته وترك
صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة والعادة الجرائة على الحرب
وكل امر و صغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والحد
في الدين اي حاد عنه وعدل عنه والهمج جمع الهمجة وهي ذباب صغير
يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينهما و يقال للرعاع من الناس الحمق
انماهم همج ووثق يثق بالكسر فيهما و يتسرع اي يتبادر والوسوسة
حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا اي ادناه منه

من الفرق بين هذين المقامين فانه صعب
جدا وههنا بحث آخر وهو ان الشيخ
قال واما التقدم الذاتي فانما يكون
للعلة لا لما ليس بعلة وفي هذا الكلام
نظر لان التقدم الذاتي ينقسم الى التقدم
بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين
والواحد ليس علة للاثنين والى التقدم
بالعلية كتقدم حركة اليد على
حركة المفتاح فالقول بان التقدم
الذاتي انما يكون للعلة ليس يجيد وعند
ذلك لقائل ان يقول هب ان ما مع
العلة لايجب ان يكون قبل بالعلية
لكن لم لايجوز ان يكون قبله بالطبع
لاتا بينا ان التقدم بالذات جنس تحته
نوعان ولا يلزم من انتفاء احدهما
الجنس انتفاء الجنس و يتقدير ان يكون
الحاوي متقدما على المحوي بالطبع لا بالعلة
عاد الالزام *وهم وتنبيه* (اولعلك تريد
فتقول اذا خرج على الاصول التي تقررت
انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر
غير جسم يوجد عنه هذا الآخر
المحوي فيكون وجوب الحاوي مع
وجوب الغير الجسم الآخر بالذات
ولكن المحوي معلول لغير الجسم
الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع
هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال
ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك
ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق
وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما
هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر
الذي هو علته وذلك القياس لايفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرضه تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد الحاوي
لا سبق له على المحوي وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية
فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يكن قبلية ولا بعدية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع

القبلى بالطبيعة فلا الفهم الابالزمان)*الشرح * هذا السؤال الاول بعينه مع الجواب الاول فلا فائدة فى التطويل والله اعلم * وهم وتنبيه* (ولعلك تقول ان الحاوى والمحوى جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبى الوجود فيلزم مكانيهما غيرواجب الوجود فاسمع ان هذين اذ اخذا مع ممكنين لم يكن هذ لك تحدد

لشئ ولامكان ان لم يملأ كان خلاء انما يعرض مايعرض اذا كان تحدد فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا بملأ اوغير محيط بملأ فيكون خلاء) *التفسير* هذا سؤال آخر وتقريره ان الحاوى والمحوى كل واحد منهما ممكن لذاته واذا كان عدم الخلاء ووجود المحوى معا وكان وجود المحوى ممكنا لذاته كان عدم الخلاء ايضا ممكنا لذاته فاجاب بان عدم المحوى لايلزم منه وجود الخلاء مطلقا بل بشرط حصول السطح الداخل من الحاوى اولا وانما يكون للسطح الداخل من الحاوى تقدم على المحوى لوكان علة له وحينئذ يلزم المحال فاما اذا لم يكن كذلك لم يكن الاشكال واردا *اشارة* (وهذا القول واحديته نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوى ونفسه التى يكون كصورته اوالى جملته) * التفسير * لوكان الحاوى علة للمحوى سواء جعلت جملة الحاوى بمادته وصورته علة للمحوى اوجعلت صورته الجسمية اونفسه الجسمانية علة للمحوى لزم المحذور وبالجملة فعلى جميع التقديرات يكون الاشكال المذكور عائدا لان العلة مالم يتم ذاتها استحال صيرورتها موجبة للمعلول *تذنيب* قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتى هى كمالية لها ﴿ يكون ﴾ انما يصدر عنها افعالها بتوسط مافيه قوامها ولاتوسط للجسم بين الشئ وبين ماليس بجسم من هيولى اوصورة حتى يوجدهما اولافيوجدبهما الجسم فاذن الصور الجسمية لاتكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولاالصورها

على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسفت اى اعطيت شئ تقدم وتأسى به اى تعزى به واذاع الخبر اى افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير معتقدين لاحدهما وكل واحد من لمعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا بالغين اومقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترقون الى واصلين والى طالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والى طالبين لايعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى هذه ست فرق منهم اولهم هم الطالبون الذين لايعرفون قدرها وهم المبتدئون والثانى المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والسعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صفتهم مع الفقهة والخامس المقلدون لهما وهم الحمدة هؤلاء المتفلسفة والحجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر الشيخ فيهم بارعاية امور اثنان راجعان اليهم فى انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بتفاسير رتبهم والثانى الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم فى انفسهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى العارف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما تسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضاء والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا ووهما حسب ماذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب وهذا ماتيسر لى من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة * وقصور الباع فى هذه الصناعة * وتعذر الحال وتراكم الاحوال* والتزام الشرط المذكور فى مفتتح الاقوال* وانا توقع ممن يقع اليه كتابى هذا ان يصلح مايعسر عليه من الخلل والفساد *بعد ان ينظر فيه بعين الرضاء ويتجنب طريق العناد* والله ولى السداد والرشاد* ومنه المبدأ واليه المعاد* رقمت اكثرها فى حال صعب لايمكن اصعب منها حال* ورسمت اغلبها فى مدة كدورة بال * لايوجد اكدر منه بال* بل فى ازمنة

بل لعلها تكون معدة لاجسام آخر لصور ما يجدد عليها او اعراض) * التفسير * لما فرغ عن الحجة المذكورة صرح الآن بالنتيجة المطلوبة وهي انه لايجوز ان يكون شئ من الاجسام علة لشئ منها ثم ذكر حجة اخرى على هذا المطلوب

وهي ايضا الحجة القديمة المشهورة فيما بين الحكماء وهي انه لوكان الجسم علة لجسم آخر لكانت عليته العلة اما ان تكون بهيولاه او بصورته او بهما جميعا والاول باطل لان الهيولى قابلة والشئ الواحد لايكون قابلا وفاعلا معا ولقائل ان يقول ان الشيخ نص في النمط السابع على ان علم البارى تعالى بغيره صور موجودة في ذاته وعلة تلك الصورة هي ذاته وذاته بسيطة فيكون البسيط فاعلا وقابلا معا والثانى ايضا باطل لان العلة الموجدة للشئ لابد وان يكون علة اولا لاجزائه على ماهو بيسانه في النمط الرابع واجزاء الجسم هى الهيولى والصورة فلوجعلنا صورة جسم علة الجسم آخر لوجب ان يكون الصورة علة اولا لصورة الجسم المعلول ولهيولاه ثم بواسطة ذلك الجسم لكن يستحيل ان يكون الصورة الجسمية علة للصورة والهيولى لان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع ويستحيل ان يكون للصورة التى فرضناها علة وضع مع الصورة المعلولة والهيولى المعلول ويجب ههنا تفسير قولنا الصورة تفعل بمشاركة الوضع اولا ثم بيان استحالة تحقق ذلك ههنا ثانيا اما الاول وهو ان القوة الجسمانية انما يظهر اثرها اولا فى محلها ثم فيما يماس محلها ثم فى المماس لما يماس محلها وكلما كان الشئ اقرب الى مماسة محلها كان حصول الاثر فيه قبل حصوله فيما كان ابعد من محله واذا ظهر التصور ظهر التصديق بالاستقراء وايضا فتأثير القوة فيما يقرب من محلها وفيما يبعد عنه لوكان على السواء حتى ان القوة النارية الحالة فى هذا الجسم يسخن البعيد عن هذا المحل كما يسخن القريب منه لم يكن حصولها فى هذا الجسم اولى من حلولها فى سائر الاجسام لانه اذا كان

يكون كل حرف منهما ظرفا لغصة وعذ باليم * وندامة وحسرة عظيم * وامكنة توقد كل آن فيها زبانية نار جحيم * ويصب من فوقها حميم * ما مضى وقت ليس عيشى فيه مقطر * ولا بالى مكدرا * ولم يجئ حين لم زد المى * ولم يضاعف همى وغمى * نعم ما قال الشاعر بالفارسية (بكردا كرد خود چندانكه بينم * بلا انكشترى و من نكينم) ومالى امس فى امتداد حيوتى زمان ليس مملوا بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة * والحسرة الابدية * وكان استمرار عيشى امير جيوشه غموم * وعساكره هموم * اللهم نجنى من تزاحم افواج البلاء * وتراكم امواج العناء * بحق رسولك المجتبى * ووصيه المرتضى * صلى الله عليهما وآلهما وفرج عنى ما انا فيه بلا آله الا انت وانت ارحم الراحمين

م م

بتصرفها سواء بالنسبة الى كل الاجسام لم يكن لها اختصاص بشيء من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة جسمانية بل كانت مجردة فظهر المراد من قولنا لصورة الجسمانية لا تفعل الا بمشاركة الوضع واما انه ... وهو انه ليس بين الصورة التي فرضناها علة وبين الصورة والهيولى اللتين فرضناهما معلولتين وضع فلان الهيولى في ذاتها غير مختصة بحيز ووضع والا لكانت الهيولى نفس الجسم واذا لم تكن مختصة بوضع ووضع استحال ان يكون لشيء آخر قرب وبعد بالنسبة اليها وذلك معلوم بالضرورة فثبت ان الصورة الجسمية لا تفعل الا بمشاركة الوضع وثبت انه يستحيل حصول الوضع بينها وبين الصورة والهيولى فاذن يستحيل كونهما فاعلة لهما ولما استحال ذلك استحال كونهما فاعلة للجسم على ما مر تقريره فثبت انه يستحيل ان يكون الجسم علة للجسم لنرجع الى التفسير

اما قوله وانت اذا ذكرت علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها فالمراد منه انك اذا ذكرت ما قلنا ان الجزء الهيولاني يستحيل ان يكون فاعلا لان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا فيعلم بهذا الطريق ان الاجسام لا تفعل الا بصورها واما قوله والصورة القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما به قوامها فالمراد منه ان الصور منها ما يكون حالة في الجسم كالجسمية والنارية والهوائية وغيرها ومنها ما لا يكون حالة فيها ولكنها تكون صورا كمالية لها كالنفس الناطقة للانسان فانها غير حالة في بدن الانسان ولكنها صور كمالية فاما النوع الاول فلا يفعل الا بشركة الاجسام على ما مر تقريره واما النوع الثاني فكذلك لان فعلها لو لم يكن بمشاركة البدن لكانت غنية في ذاتها وفي جميع افعالها عن الجسم فيكون عقلا محضا لا نفسا واما قوله ولا بتوسط الجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم فالمراد منه ما بيناه انه يستحيل ان يكون الجسم متوسطا بين الشيء وبين ما ليس بجسم واما قوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا لصورها فالمراد منه ان الصور الجسمية لا يمكن ان لا يكون شيء فيها اسبابا لهيولات الاجسام ولصورها واذا كان كذلك استحال كونها علة للاجسام واما قوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخرى لصور ما يتجدد عليها او اعراض فالمراد منه ان هذه الصورة وان لم يكن علة مؤثرة ولكنها معدة للصور والاعراض المتجددة فيها تارة بواسطة المماسة كالماء الذي يسخن بمجاورة النار او المسامتة كما في تأثيرات الكواكب وههنا آخر الكلام في الطرق الدالة على اثبات العقول وبيان احكامها

المسئلة الثالثة في بيان ترتب الوجود وستة فصول *هداية وتحصيل* (فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجرام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات) * التفسير * المراد من هذا الفصل انه ثبت فيما مر القول بوجود عقول مجردة وهي ممكنة الوجود لما ثبت ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد وثبت الآن ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فهذه العقول والاجسام لا بد من استنادها الى الله تعالى لكن قد ثبت في النمط الخامس ان واجب الوجود يستحيل ان يصدر عنه اكثر من معلول واحد وذلك المعلول الواحد لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا والا لكان علة لسائر الممكنات وقد بطل ذلك فلا بد وان يكون المعلول الاول جوهرا عقليا وان يكون سائر العقول بتوسط ذلك العقل وان تكون الاجسام بتوسط تلك العقول *زيادة وتحصيل* (وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتيبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها الا ان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية يبتدئ في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات) ﴿ التفسير ﴾

* التفسير * لما ثبت ان ههنا عقولا واجساما فلا يخلو اما ان يقال صدر عن كل عقل عقل فقط الى ان ينتهي الامر الى آخر العقول ثم يبتدئ السماوات من ذلك العقل الاخير واما ان لا يكون كذلك والاول محال لان العقل الاخير لا يجوز ان يصدر عنه الافلاك واحدا لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وسائر الافلاك لا يمكن استنادها الى الافلاك لاخر لما ثبت ان فلكا لا يجوز ان يكون علة لفلك آخر ولا يجوز استنادها الى سائر العقول لانا على هذا الفرض قلنا ان شيأ من العقول لم يصدر عنه الفلك الا العقل الاخير ولما بطل هذا القسم ثبت ان الاجسام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار الجواهر العقلية فيصدر عن العقل الاول عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر الى آخر المراتب ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال انه صدر عن العقل الاول عقل واحد فقط وعن ذلك الواحد واحد آخر الى الالف او اكثر بحيث لا يصدر عن العقل الاول الا عقل واحد ثم بعد ذلك يوجد عنه عقل يصدر عنه عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر وبالجملة يكون في اول الامر عقول كثيرة نازلة من غير افلاك ثم يكون عقل ثم بعده عقول اخر كثيرة من غير افلاك ثم بعد ذلك عقل اخر وفلك آخر وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون الاجرام السماوية مساوية للعقول * زيادة وتحصيل * (فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين ولا حيثيتي اختلاف هناك الا ما كان لكل شئ منها انه بذاته امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بماله من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدأ الشئ وبما له من ذاته مبدأ لشئ آخر ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات وكيف لا وله ماهية امكانية ووجوده هو من غيره واجب ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا لصورة ومادة جسميتين) * التفسير * لما ثبت ان العقل الاول لابد وان يكون مبدأ لجوهر آخر عقلي وجرم سماوي وقد عرفت ان المعلولين لا يصدران عن علة واحدة الا لما فيها من الكثرة فينبغي ان يعرف الكثرة التي في العقل الاول لكن لا كثرة فيه الا انه ممكن بذاته واجب بالاول وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بكونه عاقلا للاول واجبا به علة لشئ وبما له من ذاته وهو الامكان علة لشئ آخر ولا استحالة في ان يكون في جوهر العقل الاول هذا النوع من الكثرة لانه ممكن بذاته فلا امتناع في تقومه بمقومات وكيف لا نقول ذلك وهو ممكن لذاته واجب بغيره ثم اذ ظهر هذان الاعتباران في العقل الاول وجب استناد العقل والفلك اليهما ثم يجب ان يكون الامر الصوري مبدأ للمعلول الصوري والامر الاشبه بالمادة علة للمعلول الاشبه بالمادة فيكون لكونه عاقلا للاول واجبا به علة للعقل الثاني وبالاعتبار الآخر وهو كونه ممكنا لذاته علة للفلك واعلم ان هذا الكلام اوهن من بيت العنكبوت وهو ركيك جدا وقد استقصينا الكلام في شرح ركاكتها في سائر كتبنا الا انا نشير ههنا الى بعض النكت فنقول كلام الشيخ في هذا الفصل مخبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان لذاته والوجوب بغيره وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل القول فيه ويبين ان المصدر للمعلولين أهو الامكان او الوجوب او علمه بذاته او علمه بعلته فان الحجة غير لائقة بهذا الموضع ونحن نتكلم بعون الله على التعيين معا فنقول ان الامكان والوجوب بالغير والوجود فشئ من هذه الثلثة لا يصلح للعلية اما الامكان فلوجوه الاول هو ان الامكان ليس امرا وجوديا وما لا يكون موجودا لا يكون علة للموجود اما الصغرى فقد مر تقريرها في النمط الخامس والذي نريده الآن ان نقول لو كان الامكان امرا وجوديا لكان اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل والا لكان واجب الوجود اكثر من واحد وايضا فلان الامكان صفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته وان كان ممكنا فاما ان يفتقر الى علة اولا يفتقر الى علة

فان لم يفتقر الى علة فقد استغنى الممكن عن العلة وذلك سد باب اثبات واجب الوجود وان افتقر فهذا ما البارى واما العقل الاول واما شئ ثالث والاول باطل لان البارى تعالى علة لوجود العقل الاول فلو كان ايضا علة لوجود ذلك الامكان لكان قد صدر عنه معلولات وذلك يهدم قاعدة هذا الباب والثانى ايضا باطل لان علة الشئ الموجود متقدمة بالوجود على المعلول عندهم فلو كان العقل الاول علة لامكان نفسه لزم ان يكون وجوده سابقا على امكانه وذلك محال لان وجوده من غيره وامكانه من ذاته وما بالذات اقدم مما بالغير والثالث ايضا باطل لان ما عدا البارى تعالى والعقل الاول معلول العقل الاول فيلزم ان يكون معلول العقل الاول علة لامكانه فيلزم ان يكون امكانه متأخرا عن وجوده بمراتب وهو محال فثبت ان الامكان لايمكن ان يكون امرا وجوديا واما بيان الكبرى فهو ان العدم الصرف يستحيل ان يكون علة للموجود او جزءا منها اذ لو جاز ذلك لجاز استناد جميع الممكنات الى العدم الصرف وهو سد باب اثبات واجب الوجود فهذا برهان قاهر على ان الامكان لايجوز ان يكون علة لوجود الفلك واى عاقل يجوز ان يقول المقتضى لوجود هذه الاجسام العظيمة مجرد وصف عدمى لاثبوت له اصلا والعجب ان هؤلاء اتفقوا على ان لايجوز ان يكون جسم علة لجسم آخر وعللوا ذلك بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والصورة لاتفعل الابمشاركة الهيولى والهيولى ذاتها قابل ولامعنى لقبول الا الامكان فلا حاصل مابين الجسم وبين الامكان من هذا التعلق البعيد اخرجوا الجسم عن ان يكون له صلاحية العلة والتأثير ثم جاؤا وجعلوا نفس الامكان علة ماهذا الا من التعسف الشديد الحجة الثانية ان الادلة الدالة على ان الوجود فى الموجودات امر واحد وان الجسمية فى الاجسام واحدة فهى ايضا دالة على ان الامكان فى الممكنات امر واحد وقد تقرر فى بداية العقول ان حكم الشئ حكم مثله فو صلح امكان العقل الاول لان يكون علة لشئ لصلح كل امكان لان يكون علة لذلك الشئ فاذا صلح امكان العقل الاول لان يكون علة للفلك الاول فليصلح امكان ذلك الفلك نفسه لان تكون علة لوجود نفسه وحينئذ يكون الفلك موجودا لذاته ويخرج عن كونه ممكنا فالحاصل ان الامكان لو كان علة لشئ لوجب ان لايكون فى الوجود موجود ممكن ولما كان التالى محالا فالمقدم مثله واما ان مجرد الوجود لايصلح للعلية فالامر فيه ايضا كذلك لان وجود كل شئ يساوى وجود غيره ولو صلح وجود للعلية لصلح كل وجودها واما كونه واجبا بالغير فهو ليس بصفة ثبوتية والالكانت ممكنة لان وجوبه بالغير اضافة عارضة بالنسبة الى الغير والاضافات متأخرة وممكنة فلابد لها من سبب فيكون وجوبه زائدا عليه ولزم التسلسل فظهر انه لا الامكان ولا لو جوب ولا الوجوب بالغير صالح للعلية واما الاحتمال الثانى وهو ان يجعل كون العقل عاقلا لذاته وانه علة للمعلولين المذكورين فلانا قد دللنا فى سائر كتبنا على ان علمه بذاته وبغيره لابد وان يكون زائدا على ذاته وحينئذ يعود البحث عن علة ذلك الزائد ولنساعد الآن على ان علم الشئ بنفسه ولغيره قد يكون نفس نفسه فى الجملة فنقول علم العقل الاول بنفسه ولعلته اما ان يكون نفس نفسه او زائدا عليهما فان كان الاول فمعلوم انه لاكثرة فيه الا بالامكان والوجود والوجوب وحينئذ يعود الاشكال الاول وان كان زائدا عليه عاد الطلب فى علة حصول ذلك الزائد واشكال آخر وهو ان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من وجه واحد فهما مثلان لان العلم عندكم صورة مساوية للمعلوم فاذا كانت المعلوم واحدا كانت الصورتان متساويتين واذا كان كذلك استحال ان يكون علم العقل بنفسه علة للفلك وعلم معلوله به علة لعقل آخر لاستحالة ان يكون الاشياء المتساوية مختلفة فى اللوازم ولا دافع لهذا السؤال الا ان المعلول لايعرف علته كما تعرف تلك العلة نفسها ثم ثن وقفت المساعدة على ان هذه الاعتبارات صالحة للعلية ولكنها غير كافية وذلك لان الفلك ليس موجودا واحدا بل هو مركب عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية والمقدار الخاص والشكل الخاص والوضع الخاص وبالجملة فله من كل مقولة من المقولات العشر نوع او انواع فهذه الامور الكثيرة اذا اسندها الى جهة واحدة فى العقل الاول

او

[illegible] نفسا الجزء الواحد [illegible] القاعدة الاسلامية [illegible]

لاشكالات [illegible] دائماً [illegible]

فيه [illegible] المركب [illegible] ماهيته [illegible]

مقومات [illegible] يكون [illegible] الباري تعالى علة [illegible] واحد [illegible]

هم اصحابهم لا يقال انه [illegible] اجزاء الماهية [illegible] الماهية [illegible] قول الجزء الآخر

[illegible] الماهية [illegible]

[illegible] الجزء الاول [illegible] الباري تعالى [illegible] واحد [illegible]

الثاني [illegible] الاول [illegible] الخراسانيون وقد فرضنا [illegible]

اوشيئاً آخر [illegible] لان [illegible] الجزئين [illegible] هذه الماهية

المركبة [illegible] لاحد الجزئين [illegible] الاول [illegible] لاحد الجزئين

ذلك [illegible] لا يجب [illegible] مركبة [illegible] الجزء

جنس [illegible] كذلك [illegible] الجنس [illegible]

[illegible]

التي ذكرها [illegible] الاول [illegible] يكون [illegible]

الثاني [illegible] الماهية [illegible] وكثرة [illegible]

في الماهية فان الباري [illegible] كثيرة [illegible] ذاته [illegible]

ولان الشيخ اعترف في النمط السابع من هذا الكتاب بان [illegible] تعالى للاشياء لكثيرة كثرة لازمة لذاته ولم [illegible]

[illegible] اللوازم [illegible] الكثرة [illegible] الامكان والوجود [illegible]

او الماهية [illegible]

بل المجموع الحاصل من تلك الماهية [illegible] الامكان والوجود [illegible]

ولكنا [illegible] هذه الكثرة [illegible] الكثرة [illegible] تعالى [illegible]

تعالى اذا اخذت مع اللوازم [illegible] والاضافات الكثيرة [illegible]

تعالى صدر [illegible] الكثيرة واما [illegible] الصوري [illegible]

بالمادة [illegible] وكذلك [illegible]

ان لا [illegible]

يقول [illegible] الحكيم [illegible]

في هذا الباحث [illegible]

[illegible] فاعلم انه [illegible]

للعقل الثاني [illegible] لامكان [illegible] والصورة [illegible]

فان يكون في العقل الاول بحسبها جهتان [illegible] لم يذكر ههنا على التفصيل وذكره في سائر كتبه [illegible]

ممكنا [illegible] علة لهيولى الفلك وكونه موجوداً [illegible] لصورته واما وجوبه بغيره فهو العلة للعقل [illegible]

ويسمون هذه الاعتبارات [illegible] * وهم [illegible] * (وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن [illegible]

يجب ان يصح [illegible] الاختلاف [illegible] كل [illegible] موجود مختلف [illegible]

فان [illegible] ليس يلزم الموجب [illegible]) * [illegible] على الترتيب المذكور [illegible]

[illegible] العقل الاول [illegible] فلك [illegible] لا [illegible] وجود [illegible]

في العقل الاخير فوجب ان يصدر عنه ايضا عقل آخر وفلك آخر وهلم جرا الى ما لانهاية له فاجاب عنه بانا قلنا المعلولان المختلفان لابد وان ينسبا الى هذين الاعتبارين في العلة والموجبة الكلية لا تنعكس كلية فلا يلزم ان يقول هذان الاعتباران في العلة لابد وان يكونا مصدرين للمعلولين المختلفين وتحقيقه وهو ان كل عقل مخالف بماهية سائر العقول واذا كان كذلك فمن المحتمل ان لا يكون ماهية عقل بحيث يقتضي معلولا وماهية العقل الآخر يكون مخالفة لماهية الاول ولا يقتضي ما فيه من الامكان والوجود شيئا واقائل ان يقول فاذا لم يجب من حصول الاعتبارين في العقل حصول المعلولين عنه فلم لا يجوز ان يقال العقل الاول وان حصلت الجهتان فيه لكنه لا يكون علة لمعلولين بل يحصل عنه عقل واحد ومن ذلك الواحد عقل آخر وهلم جرا على هذا الى ماشاء الله ثم بعده يوحد العقل الذي يصدر عن وجوده وامكانه فلك وعقل ثم ان العقل الذي هو علة الفلك الاخير وان لم يصدر عنه فلك لكنه يصدر عنه عقل آخر وهلم جرا الى ماشاء الله وبالجملة فالعقول المساوقة للافلاك يكون متوسطة بين العقول المفردة او يكون الامر كذلك في احد الطرفين او يكون الامر كذلك في بعض الوسائط دون البعض وعلى هذا التقدير يبطل ما يذكرونه من ان مراتب العقول بحسب مراتب الكرات وهذا السؤال قد مر ذكره مرة لكننا اعدناه ههنا لانه كان له مزيد توجه على كلام الشيخ ههنا * تذكير * (فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي) * التفسير * الغرض ان يبين كيفية ترتيب العقول والسماوات فقال البارى تعالى يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع لانه تعالى اعطاه الوجود من غير توسط شئ لا مادة ولا زمان ولا غيرهما ثم يصدر عن ذلك العقل عقل آخر وفلك وكذلك عن ذلك العقل عقل آخر وفلك وينتهي الى جوهر عقلي لا يكون عنه جرم سماوي واعلم ان يقول قد بينا انه لا سبيل لكم الى القطع بانه صدر عن العقل الاول عقل وفلك واعلم ان قوله الاول يبدع جوهرا عقليا وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا لا يعني به ان البارى تعالى اثر في وجود العقل الثاني حتى يكون المؤثر والموجد للعقل الثاني هو البارى تعالى بواسطة العقل الاول بل المؤثر في العقل الثاني هو العقل الاول وقوله ان البارى تعالى يؤثر فيه بتوسط العقل الاول كلام مجازي حقيقته ما ذكرناه * اشارة * (فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم يقترن بها الصور واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها بحسب استعداداتها المختلفة ولا مبدأ لاختلافها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما الى جهة المركز وما الى جهة المادة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت جملتها وهناك توجد صور العناصر ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة عن السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها وهناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقية من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم وعند الناطقة تقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الاضافات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تأملك ما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان) * التفسير * لما تكلم في كيفية صدور سماويات عن عللها اراد ان يتكلم في كيفية وجود العناصر واعلم ان العقل الاخير عندهم الذي يسمونه بالعقل الفعال ليس هو المدبر لكرة القمر بل العقل الفعال معلول العقل المدبر لكرة القمر وهو علة لهيولى عالم الكون والفساد ولا يجوز ان يكون هو وحده مستقلا بعلية صورها لان الاجرام العنصرية قابلة للكون والفساد فلها هيولى مشتركة ونسبة العقل الفعال الى جميع تلك الهيولات والى جميع الصور على السواء فليس بان يكون سببا لاتصاف بعض الاجسام بالنارية والبعض بالارضية اولى من العكس ولان نسبة جميع الهيولات الى جميع الصور على السواء ومع التساوي لا يمكن الترجيح ﴿ فاذن ﴾

فاذن يتوقف فيضان الصور عن العقل الفعال على ان يصير استعداد المادة لقبول بعض الصور اتم من استعدادها لقبول سائرها فانه اذا ترجح الاستعداد كانت تلك الصورة اولى بالفيضان من العقل الفعال من سائر الصور ثم لابد من سبب لتلك الاستعدادات المختلفة ولا سبب لها الا الاجرام السماوية بتفضيل ما يلي جهة المركز عما يلي جهة المحيط هذا عبارة الكتاب ومعناها ان الاجسام التي في داخل كرة القمر لابد وان يكون بعضها في المركز وبعضها في المحيط والذي يكون قريبا من المحيط اولى بالاطافة والجزء الذي يكون قريبا من المركز اولى بالكثافة والبرد فاختلاف الاجسام في قرب بعضها من المركز وبعضها من المحيط هو الذي لاجله استعدت تلك الاجسام للصور المختلفة واما قوله وباحوال يدق عن ادراك الوهم تفصيلها وان فطنت بجملتها فالمراد ان اختلاف الاجسام في القرب والبعد عن الفلك كما يحتمل ان يكون سببا لاختلاف استعداداتها للصور المختلفة فكذلك يمكن ان يكون امور اخر اسبابا لتلك الاستعدادات المختلفة مثل ان ينضاف تلك الاختلافات الى طبايع كرات اربع من الافلاك او كواكب اربعة وهذه الامور وان عرفت على سبيل الجملة لكن الجزم بها وتفصيل القول فيها متعذر واما قوله وهناك توجد العناصر ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة عن السماويات امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها فاعلم انه لما تكلم في كيفية اسناد العناصر الاربعة الى عللها اراد ان يتكلم في المقتضي لامتزاجاتها وما ذلك الا اختلاف نسب السماويات اليها فان الشمس اذا قربت من سمت الرأس سخن الهواء واذا بعدت عنه يبرد ويحصل بسبب الحر والبرد امتزاجات مخصوصة مذكوره في العلوم الجزئية وههنا بحث وهو ان المقتضي لهذه الامتزاجات لايجوز ان يكون قوى منبعثة من جرم الفلك لان الافلاك عندهم بسائط فحكم كل جانب منه مساو لحكم سائر الجوانب واذا كان كذلك لم يلزم من حركة الفلك واختلاف نسب اجزائها الى اجزاء العناصر احكام مختلفة بل المقتضي لهذه الامتزاجات قوى منبعثة من الكواكب سواء كانت محسوسة مختلفة او غير محسوسة لان طبايعها المختلفة ويختلف نسبها الى العناصر بسبب حركات اكثرها ولهذا السر اضاف الشيخ اختلاف احوال هذه العناصر الى السماوية لا الى السماوات واما قوله امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها يعني به انه اذا حصل الامتزاج استعد ذلك الجسم بتلك الكيفية المزاجية لقبول قوى مخصوصة عن واهب الصور حاصلة بعد حصول تلك الاستعدادات واما قوله وهناك يفيض بعض النفوس النباتية والحيوانية من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم فالمراد ان عند حدوث الامزجة تفيض النفوس الناشئة من العقل الفعال المدبر لهذا العالم واما قوله وعند الناطقة تقف رتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية فالمراد ان النفوس الناطقة في آخر مراتب الجواهر المجردة لحاجتها الى الاستكمال بالآلات البدنية والاستفادة من الافاضات العالية وهذا الكلام بحث عن احوال النفوس وخارج عن البحث عن كيفية درجات المعلولات فهذا هو الشرح ثم ههنا شك في موضعين فالاول انا وقفنا صدور الصور العنصرية عن العقل الفعال على حدوث الاستعدادات التامة في المواد العنصرية واسندنا هذه الاستعدادات الى اختلاف الاحوال السماوية فنقول هذه الاستعدادات اما ان تكون امورا ثبوتية اولا تكون فان كانت امورا ثبوتية وقد اسندناها الى الاجرام السماوية فحينئذ قد اعترفنا بان اختلاف الاحوال السماوية صالحة لان يكون مؤثرة في حدوث اشياء واذا جاز ذلك فلم لايجوز ان يقال هذه الصور العنصرية انما حصلت من اختلاف الاحوال السماوية حتى يقع الاستغناء عن اسنادها الى العقل الفعال لا يقال الفرق هو ان الصور الجسمانية انما يفعل بمشاركة الوضع وقد عرفت ان الوضع مع الهيولى والصورة الجسمية محال فلاجرم يستحيل ان يكون صورة جسمية علة لجسم واما الوضع مع الجسم القابل للاعراض والكيفيات ممكن فلاجرم كان تأثير الجسم في ثبوت هذه الاحوال ممكنا معقولا لانا نقول فيلزمكم امكان استناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الحاصلة في عالمنا ماعدا الصور الجسمية الى الاجرام الفلكية وانتم لاتقولون بذلك

[illegible]

[illegible] لوكان [illegible] واحد [illegible]

[illegible]

[illegible] كلام [illegible] وجود [illegible]

[illegible] في الوجود [illegible]

[illegible] الموجودات [illegible]

[illegible] الاثر واحد [illegible] الاختلاف [illegible]

[illegible] هذه المقدمة [illegible] صحة هذه القاعدة الا انا نقول اذا صح هذه القاعدة

[illegible] ان الله تعالى هو المبدأ لوجود جميع الموجودات [illegible]

[illegible] لما ذكر [illegible]

[illegible] هذا السؤال [illegible]

[illegible] النفس [illegible] تعدد المواد كما في [illegible]

[illegible] الفرق [illegible]

[illegible] واذا كان كذلك فمفهوم ان [illegible]

[illegible]

[illegible] هذه [illegible]

[illegible]

[illegible] الفلاسفة

[illegible] اثبات [illegible] كانت حادثة وكانت مفتقرة

[illegible] في الاول فيقتضي الى وجود عال ومعلولات لانها [illegible]

[illegible] ذكرنا في [illegible] الفلسفية والكلامية وهو آخر الكلام في هذا [illegible]

[illegible] المسئلة الاولى [illegible] الموجودات [illegible] واحد ﴿ تنبيه ﴾

تنبيه (تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد فلما كانت النفس الناطقة التى هى موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة فى الجسم تقوم به بل انما هى ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة له وحافظا للعلاقة معه بالموت لايضره جوهرها بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية)
* التفسير * فى هذا الفصل مطلوبان فالاول كيفية نزول الموجودات الى الاخس فالاخس ثم كيفية صعودها مرة اخرى الى الاشرف فالاشرف اما النزول فلان اول الموجودات هو الله تعالى وهو الاجل الاشرف مما هو اجل منه اذ لا نسبة لشئ اليه لانه تعالى عن منتهيات الافكار والانظار ثم يليه العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام الفلكية ثم العناصر ثم ما فيها من الصور ثم الهيولى والهيولى اخس الجواهر لانها شئ بالقوة لا بالفعل واما الصعود فلان الهيولى التى اخلها يتصف بالجسمية ثم بالصور النوعية ثم اخذ فى التركيب فتكسر ما فيه من القوة المتضادة فيحصل فيها بسبب امتزاجها بالاجرام السماوية فى الاعتدال والبعد عن الضد ثم تقع فى مرتبة النبات ثم الحيوان ثم الانسان وهناك تحصل نفسه الناطقة ثم للنفوس مراتب وحالها انها تصير عقلا مستفادا وهنالك يكون آخر مراتب الانسانية ثم تليها اول درجات الملائكة المطلوب الثانى ان النفس الناطقة باقية بعد الموت وعلى هذا المطلوب دلالة لان ادعينا ماذكره فى هذا الموضع وهو انه ثبت ان النفس الناطقة التى هى محل الصور العقلية غير حالة فى الجسم وانما تعلق لها بالبدن فى ذاتها وجوهرها بل تعلقها به ليكون هو آلة لها فى اكتساب الكمالات وثبت ان العلة المؤثرة فى وجود النفس الناطقة هى الجواهر العقلية الباقية فاذا فسد الجسم فقد فسد ما لاحاجة للنفس فى وجودها اليه مع ان العلة المؤثرة فى وجود النفس باقية واذا كان كذلك وجب بقاء النفس بعد فساد البدن وهذه الحجة هى التى ارتضاها صاحب المعتبر فى كتابه وطول نفسه فى تقريرها * المسئلة الثانية * (فى ان النفس الناطقة غنية فى ذاتها فى تعقلاتها عن هذا البدن وفيه اربعة فصول) * تبصرة * (اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكانت لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لامحالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون القوى الحسية والحركية فى طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما فى طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالى لا ينتج واريدك بيانا فاقول ان الشئ قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لافعل له فى نفسه واما اذا وجد وقد لايشغله غيره فلا يحتاج اليه فدل على ان له فعلا بنفسه) * التفسير * انما سمى هذا الفصل بالتبصرة لانه مشتمل على بيان ان النفس غير هذا البدن وغير حالة فيه وكان الانسان عمى عن رؤية نفسه حتى اشتبه به غيره وهذا الفصل سبب لان يصير بصيرا بنفسه فلذلك سمى بالتبصرة ثم نقول لما بين ان ذات النفس بعد فساد البدن باقية شرع فى بيان ان عاقليتها للمعقولات باقية ايضا بعد فساد البدن للحجة المذكورة بعينها فى المسئلة السالفة وهى ان القابل للصور العقلية جوهر النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلية بعد الموت لكن ههنا سؤال وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس وان الفاعل هو العقل لكن لم لايجوز ان يقال ان تعلق النفس بالبدن شرط لاستعدادها لقبول تلك الصور عن العقل ثم ان الشيخ لما اراد دفع هذا الاحتمال ذكر ادلة على ان النفس الناطقة فى ذاتها وفى تعقلها للمعقولات غير محتاجة الى شئ من الآلات البدنية فمن تلك الادلة انها لو عقلت بآلتها لكان متى عرض للآلة كلال واختلال وجب ان يعرض للقوة

ايضا فلان والتالى كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الشئ متى كان محتاجا الى غيره كان الخلل فى المحتاج اليه موجبا وقوع الخلل فى المحتاج لانه لو استمر حال المحتاج على نهج واحد سواء اختل المحتاج اليه اولم تختل قدح ذلك فى احتياجه اليه وبيان كذب التالى ان البدن يأخذ زمان الكهولة فى الانحطاط والنقصان مع ان القوة العقلية ربما تقوت فى ذلك الوقت فعلمنا انه لايلزم من اختلال البدن اختلال حال القوة دائما فان قيل أليس ان الانسان يصير فى آخر الشيخوخة خرفا و ينتقص عقله فههنا اختلت القوة العاقلة لاختلال البدن اجاب بانا اذا قلنا لو كانت القوة العقلية بدنية لاختلت عند اختلال البدن فاذا قلنا لكنها ما اختلت عند اختلال البدن كان هذا استثناء لعين التالى وانه غير منتج اما اذا رأينا فى بعض الاوقات انها لاتختل عند اختلال البدن حتى قلنا لكنها ما اختلت عند اختلال البدن كان ذلك استثناء لنقيض التالى وانه ينتج نقيض المقدم ويمكن ان يقال ايضا انا لانجعل تالى الشرطية مطلقا اى لانقول لو كانت القوة العاقلة بدنية لاختلت عند اختلال البدن بل نجعله دائما فنقول لو كانت بدنية لاختلت عند اختلال البدن دائما كما بيناه بالحجة ثم انه لايلزم من اختلالها فى بعض الاوقات عند اختلال البدن ان يقال انها اختلت عند اختلال البدن دائما فظهر انه لا يلزم مما ذكروه صدق استثناء عين التالى مع انه لو صدق ذلك ايضا لم يكن منتجا ثم الجواب الحكمى ان الحكم الواحد بالنوع يجوز ثبوته بعلل مختلفة فاختلال احوال القوة العاقلة يجوز ان يكون لاختلال محلها الذى هو البدن و يجوز ان يكون لا لذلك بل لان اشتغالها بتدبير البدن واستغراقها فيه يمنعها من ان يتفرغ فعل نفسه واذا احتمل الامر ان سقط ما ذكروه فهذا تمام الكلام فى تقرير ما ذكره وللقائل ان يقول لم لايجوز ان يقال القوة العاقلة بدنية والمعتبر فى بقائها على كمالها بقاء البدن الى حد معين من الصحة فاما ما وراء ذلك الحد من الصحة فانه غير معتبر فى بقاء كمال القوة العقلية ثم ان ذلك الحد باق الى آخر الشيخوخة والنقصان الحاصل فى زمان الكهولة نقصان واقع فى الامر الزائد على المقدار المعتبر من الصحة فى بقاء كمال القوة العقلية فلا جرم لم يلزم من النقصان الحاصل فى زمان الكهولة نقصان ما فى القوة العقلية فاما فى آخر زمان الشيخوخة لما وقع الاختلال ايضا فى ذلك القدر المعتبر لاجرم اختلت القوة العاقلة حينئذ واذا كان هذا الوجه محتملا سقط الاستدلال ومما يحقق ذلك وهو ان المعتبر فى بقاء القوة الحيوانية قدر من الصحة بحيث لو خل ذلك المقدار لم تبق القوة الحيوانية والزائد على ذلك القدر غير معتبر فيه حتى ان تلك الزيادة سواء وجدت او زالت فان القوة الحيوانية باقية واذا عقل ذلك فى القوى الحيوانية التى هى جسمانية بالاتفاق فلم لايجوز مثلها فى القوة العاقلة لايقال هب ان ماذكرتموه محتمل لكنا نرى القوة العاقلة قد يزداد كمالها وقوتها فى زمان الكهولة فان حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن لانا نقول هذا ايضا وارد عليكم لان ذات النفس الناطقة موجودة فى الاحوال كلها واستكمالها انما يكون بسبب القوى البدنية فكيف حصل فى زمان اختلالها فعلمنا ان هذا الاشكال مشترك ثم الجواب عنه على القوانين واحد وهو ان زمان الكهولة زمان حصلت فيه العلوم الكثيرة للقوة العاقلة والقوة العاقلة باقية على كمال قوتها فتستعين القوة العاقلة بتلك العلوم فلا جرم صارت فى هذه الحالة اكمل واكثر علما *زيادة تبصرة*(تأمل ايضا ان القوة القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لاسيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف منها فى تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصفت) * التفسير *هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة فى ذاتها وفى تعقلاتها غنية عن البدن وتقريرها ان القوى البدنية لها خاصيتان احداهما انها يكلها تكرر الافعال القوية لاسيما اذا فعلت فعلا بعد فعل على الفور وذلك معلوم بالاستقراء وثانيتهما القوى المدركة البدنية لايشعر بالمدرك الضعيف حال شعورها بالمدرك القوى فان الباصرة لاتدرك الشعلة فى مقابلة قرص الشمس والسامعة لاتسمع الصوت الضعيف عند سماع الرعد والبوقات وكذا القول فى سائر الحواس ﴿واذ﴾

واذا ثبت ذلك فنقول اما ترى احوال القوة العاقلة بخلاف سائر القوى فى هذين الامرين فانها لا تكل عند كثرة التعقلات بل كانها كلما تعقلت اكثر كانت قوتها على تحصيل سائر المعقولات اتم وادراكها المعقولات القوية لا يمنعها عن ادراك المعقولات الضعيفة فعلمنا ان القوة العاقلة غير جسمانية وللقائل ان يقول القوة العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى فلم لا يجوز اختصاص احد النوعين بخاصيات لا يوجد فى سائر الانواع وان كانت هذه القوى باسرها مع اختلافها مشتركة فى انها جسمانية فان الاشياء المختلفة بالماهيات لا يستبعد اشتراكها فى لازم واحد وايضا فلا نسلم ان القوى الجسمانية المدركة لا تدرك الضعيف حال ادراكها القوى فان القوة الخيالية حال ما يتخيل البحر والجبل والشمس يتخيل البقة والذرة وايضا فلا نسلم ان شيئا من القوى المدركة جسمانية على ما مر تقريره فى النمط الثالث *زيادة تبصرة* (ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل فى الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلة لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء) *التفسير* هذه حجة ثالثة على المطلوب المذكور وتقريرها ان القوة العاقلة لو كان ادراكها بواسطة الآلة لما ادركت نفسها ولا ادراكها لنفسها ولا آلتها والتوالى الثلثة باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية من وجهين الاول ان القوة الجسمانية لما كان ادراكها بواسطة الآلة لا جرم ما ادركت ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا آلتها فكذا ههنا الثانى ان الآلة يستحيل ان يكون متوسطة بين الشيء وبين نفسه وبينه وبين ادراكه لنفسه وبينه وبين ادراكه لتلك الآلة والا لكانت الآلة متوسطة بين نفسها وبين غيرها وهو محال واذا استحال ان يكون الآلة متوسطة بين القوة وبين هذه الامور الثلثة وكان ادراكها لا يتم الا بتوسط الآلة وجب استحالة كون القوة مدركة لهذه الامور الثلثة فثبت صحة الشرطية واما فساد التوالى فظاهر لانا نعلم بالضرورة ان قوتنا العاقلة تدرك نفسها والجسم الذى ندعى كونه آلة لها وهو القلب والدماغ فعلمنا انه لا حاجة بالقوة العاقلة فى تعلقها الى شيء من الآلات ولنجعل هذه المقدمة صغرى ولنضم اليها الكبرى وهى ان كل ما كان غنيا فى فعله عن الآلة كان غنيا فى ذاته عن تلك الآلة لان الموجودية جزء من الموجدية فاذا ثبت الاستغناء فى الفاعلية فلان يثبت الاستغناء فى اصل الموجودية كان اولى واذا ثبت هاتان المقدمتان لزم كون القوة العاقلة غنية فى ذاتها وفى فاعليتها عن البدن وللقائل ان يقول ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية وثانيهما انه بتقدير ان يكون الامر كذلك لكن لم قلتم انه لا يتوقف صحة اتصافها بادراك الاشياء على تعلقها بالجسم والحجة التى ذكرتموه لا تفيد واحدا منهما اما الاول فلانا نقول ان قولكم ان القوة العاقلة يعقل بواسطة آلة ام لا كلام مجمل وعندنا ان القوة العاقلة عرض حال فى البدن وهذا العرض هو المتعلق بنفسه وبسائر المعلومات ونعنى بهذا التعلق النسبة الحاصلة التى تكلمنا فيها فى النمط الثالث وسميناها بالشعور والادراك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك ومن قلتم هذا العرض اذا كان مستقلا بالتعلق بالمعلومات وجب ان يكون مستقلا بذاته قائما بنفسه طالبناكم بالدلالة عليه فان عولتم على ما ذكرتموه من حديث الموجدية والموجودية فقد سبق الكشف عن هذه المغالطة فى النمط السادس واما الثانى فهو ان يقول هب ان القوة العاقلة موجودة قائمة بالنفس ليس بجسم ولا بجسمانى لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن ومعلوم انه ليس فى شيء مما ذكرتموه ما يبطل هذا الاحتمال فظهر ان الذى ذكروه كلام خطابى لا برهانى *زيادة تبصرة* (لو كانت القوة العقلية منطبعة فى جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها ولانها مادية فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا فى مادته ايضا ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التى لم تزل له فى مادته بالعدد فيكون قد حصل فى مادة واحدة

[illegible] وهذا [illegible] اض باعتبار صورتان [illegible] حدهما [illegible] له
منعقلة لا [illegible] ان تكون الصورة التي [illegible] القوة العاقلة [illegible]
[illegible] لا يمتنع تعقل اصلا وايضا [illegible] لامرين [illegible]
ان القوة العاقلة غير حالة في الجسم اصلا وسماها في كتاب الشفاء بالحجة [illegible]
ان القوة العاقلة لو كانت حالة في الجسم لكانت اما ان تكون مدركة لذلك الجسم دائما او [illegible]
مدركة له دائما لكن الثاني باطل لانها مدركة له في بعض الاوقات دون البعض فالمقدم [illegible] وهو
القوة العاقلة جسمانية بيان الشرطية ان القوة العاقلة [illegible] لو كانت حالة في قلب او دماغ و [illegible]
لكان ذلك الادراك [illegible] لاجل حضور صورة [illegible] عند القوة المدركة ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك [illegible] و
اخرى مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة او حضور نفس ذلك الجسم عند القوة العاقلة ولا [illegible]
تلك الصورة المساوية لذلك الجسم اذا حصلت في القوة العاقلة وذلك الجسم ايضا حاضر عندها [illegible]
حينئذ [illegible] اجتمع المثلان وهو محال واذا بطل ذلك يعني القسم الاول وهو ان يكون ادراك القوة [illegible] ذلك
الجسم ليس الا لحضور ذلك الجسم عندها ثم ان كان [illegible] ذلك الحضور كافيا في حصول الادراك لزم [illegible]
مدركة له ابدا وان لم يكن كافيا [illegible] لا يكون مدركة [illegible] لو دركته في وقت دون وقت لكان ذلك [illegible] صورة
اخرى مساوية للمعلوم في العلم بناء على ما ثبت انه لا معنى للادراك الا ذلك وحينئذ يلزم اجتماع المثلين وهو [illegible]
فقد ظهر ان القوة العاقلة لو كانت حالة في قلب او دماغ [illegible] ان تدركه دائما وان لا تدركه [illegible] لم يكن
الامر كذلك بل علمنا بالضرورة انا نستحضر صورة القلب [illegible] الدماغ [illegible] نستحضره اخرى [illegible]
[illegible] وذلك يدل على فساد [illegible] ان يقول هذه الحجة [illegible] على مقدمات باطلة [illegible]
شيء حصل في ذاته صورة مساوية في تمام الماهية لذلك المعقول وهو باطل كما مر تقريره والذي نعيده [illegible]
انا اذا عقلت السماء فالاثر الذي يحصل في ذهني عند ذلك التعقل اعلم بالضرورة انه ليس بمساو للسماء الموجودة
في الخارج في تمام الماهية ولو جاز الشك فيه لجاز ان [illegible] السواد [illegible] البياض في تمام الماهية لان [illegible]
بين السواد والبياض تمتنعها بين السماء و [illegible] الحاصل في نفس [illegible] السواد والبياض [illegible]
في كونهما [illegible] بين عرضين حالين في المحسوسين فاما الاثر [illegible] عند تعقل عرض غير محسوس [illegible]
في نفس غير محسوس [illegible] موجود في الخارج [illegible] الارض وبالجملة فمن جوز ان يقول [illegible]
[illegible] هذا الجسم في تمام الماهية كان [illegible] المعقول [illegible] الجهل والجنون واذ بطلت هذه القاعدة [illegible] الاول ان تعقل
القوة العاقلة لمحلها او كان لحصول [illegible] ذلك لمحل فيها لزم اجتماع المثلين [illegible] يستحيل ان يكون لامر
حاصل عند التعقل مساويا للمعقول في تمام الماهية وثانيها انا ان سلمنا هذه القاعدة لكنه يبين في المغالطة [illegible] القاهرة
ان الادراك والشعور والعلم لا يمكن ان يكون نفس تلك الصورة الحاصلة [illegible] ان يكون عبارة عن حالة نسبية
اضافية بين العالم والمعلوم واذا كان كذلك [illegible] القوة العاقلة [illegible] محلها [illegible] اخرى
لاجل انه يحصل بينهما وبين محلها تلك الاضافة المخصوصة تارة ولا يحصل اخرى وعلى هذين التقريرين
لا يلزم شيء مما ذكرتموه وثالثها [illegible] اجتماع المثلين محال وقد بينا في النمط الرابع حيث [illegible] الداخلة
تحت النوع الواحد لا يكون الا مغاير القوابل لانه لا دليل [illegible] على هذه المقدمة [illegible] ما ذكرتموه في تقريرها وكشفنا
عن وجه المغالطة فيها ورابعها انا ساعدنا على كل هذه المقدمات لكن لا نسلم انه لو كان تعقل القوة العاقلة لمحلها
لاجل صورة مساوية لذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين [illegible] القوة العاقلة حالة في القلب [illegible] الصورة الحاصلة
عند [illegible] لمحل حاصلة في القوة العاقلة [illegible] القوة العاقلة [illegible] فيها واذا كان كذلك لم يجتمع
[illegible] على وجه [illegible] الامتياز بينهما [illegible] كل [illegible] فلا يكون

ثم لا يقال لم كان احدهما بالمحلية والاخر بالحالية ولى من العكس مع تماثلهما لانا نقول لان الذى هو محل القوة كان موجودا اولا ثم حلت القوة فيه ثانيا فلما جاءت الصورة الاخرى كانت القوة غنية عن الحلول فيها وايضا فالجسم الواحد قد يحل فيه اعراض كثيرة وجودة ولا شك ان وجود كل واحد منها زائد على ماهيته واذا كانت تلك الاعراض قابلة باسرها بذلك لحب لزم اجتماع وجوداتها فى ذلك المحل فيلزم اجتماع المثلين وهو محال وان قالوا ان كل واحد من تلك الوجودات عارض لماهية اخرى فيحصل الامتياز بسبب ذلك فنقول ولم كان بعض الوجودات بان يكون عارضا لبعض تلك الماهيات باولى من العكس ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الشئ محلا لتلك القوة العاقلة وشئ آخر يكون حالا فيه ثم انا نزلنا عن كل هذه المقامات ولكن هذه الحجة تقتضى ان يكون النفس عالمة بجميع صفاتها ولوازمها ابدا لان علمها بلوازمها اما ان يكون معيارا لحصول تلك اللوازم واما ان لا يكون والاول يلزم منه اجتماع المثلين بل هذا الكلام ههنا امكن وامتن لان تلك اللوازم والعلم بها حاصلان فى النفس الناطقة فيكون اجتماع المثلين حاصلا واما فيما ذكرتموه فقد بينا ان احد المثلين محل والآخر حال واما الثانى فاما ان يكون حصول تلك اللوازم كافيا فى ادراك النفس الناطقة لها فيلزم ان يكون مدركة لها ابدا واما ان لا يكفى فحينئذ يجب ان لا يدركها ابدا فثبت ان الذى ذكروه يوجب عليهم ما الزمناه ولنرجع الى التفسير اما قوله لو كانت القوة العقلية منطبعة فى جسم من قلب اودماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقل البتة فالمراد من هذه الشرطية ظاهر واما قوله لانها اما ان يتعقل لحصول صورة المتعقل بها فالمراد منه الدلالة على تلك الشرطية وبناء تلك الدلالة على ان التعقل لا يكون الا لحصول صورة المعقول للعاقل واما قوله فان استأنفت تعقلا بعدما لم يكن الى قوله وقد سبق بيان فساد هذا فالمراد منه ان القوة العاقلة لو عقلت ذلك الجسم بعد ان لم يعقله فلا بد وان يكون بحصول صورة مساوية لذلك الجسم فى القوة العاقلة وتلك الصورة لا بد وان تكون مغايرة لذلك الجسم لان ذلك الجسم قد كان موجودا قبل حدوث هذه الصورة وكل ما كان موجودا قبل وجود غيره فهما متغايران وحينئذ يلزم منه اجتماع المثلين وهو محال واما قوله فاذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة متعقلة الى آخره فالمراد منه ان تعقل هذه القوة لذلك الجسم لا يكون الا نفس حضور ذلك الجسم عندها فان كفى هذا الحصول فى العقل وجب حضور التعقل ابدا وان لم يكف وجب ان لا يحصل ابدا كما مر تقريره * تكملة للاشارات * (وتعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل ذاته ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شئ كالهيولى وشئ كالصورة عنينا بالكلام نحو الاصل من جزئيه والاعراض وجودها فى موضوعها فقوة فسادها وحدوثها هى فى موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب واذ كان لذلك لم يكن امثال هذه فى انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها لعللها وثبات ثباتها * التفسير * انما سمى هذا الفصل تكملة للاشارات لان مقصوده فى الاشارة الاولى من هذا النمط بيان بقاء النفس بعد البدن ثم احتاج الى بيان استغنائها عن البدن لاجل هذا المقصود فلما فرغ من بيان ذلك فى الفصول السالفة اراد فى هذا الفصل ان يرجع الى المقصود من بيان بقاء النفس فلا جرم كان هذا الفصل كالتكملة لما مر واعلم انه لما فرغ عن ذكر هذه الادلة صرح بالنتيجة وهى ان القوة العاقلة التى فينا مستقلة بالعاقلية وانه لا حاجة بها فى ادراكها وتعقلها الى الجسم ثم انه بعد ذلك شرع فى اقامة حجة اخرى على بقاء النفس بعد موت البدن فقال ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة الى آخره واعلم ان مدار هذه الحجة على ان كل حادث مسبوق بمادة وتقريره ما مر فى النمط الخامس ثم نقول لو كانت النفس قابلة للفساد لكان امكان حصول ذلك الفساد حاصلا قبل حصول ذلك الفساد وذلك الامكان لا بد له من محل يستحيل ان يكون محله ذات النفس لان محل امكان الشئ لا بد وان يكون باقيا عند حصول ذلك الشئ لكن النفس لا تكون باقية عند حصول فسادها فاذن محل ذلك الامكان ليس النفس بل مادتها فثبت ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت مركبة

(٥٤)

من مادة وصورة لكن ذلك مما لم يقل به احد ثم اوذهب اليه ذاهب فحينئذ نقول تلك المادة اما ان لا يكون لهما مادة اخرى وان كان لكن لابد من الانتهاء الى مادة اخرى لامادة لها فتلك المادة التي ليس لها مادة يجب امتناع فسادها لانه لو صح ذلك عليها لكان لها مادة واذا ليس لها مادة استحال الفساد عليها ولانعني بالنفس الاذلك الجوهر المجرد الباقي ولقائل ان يقول لانسلم ان كل محدث مسبوق بمادة على ما مر تقريره في النمط الخامس ثم ان وقعت المساعدة عليه لكن لم لايجوز ان يقال جوهر النفس الناطقة مركب من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها ثم ان تلك الهيولى باقية وتلك الصورة قابلة الفساد فاذا كانت الصورة المقومة لماهية النفس الناطقة قابلة للفساد فحينئذ صح العدم على النفس الناطقة وقولكم لابد من الاعتراف ببقاء تلك المادة قلنا هذا مسلم لكن لايلزم من بقاء مادة النفس بقاؤها كما لا يلزم من بقاء هيولى الاجسام العنصرية بقاؤها والذي يحقق ذلك انكم بعد الفراغ من اثبات بقاء النفس تقولون انها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها مدركة لها وكانها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال كونها بدنية واذا جوزتم ان يكون الباقي بعد موت البدن مادتها فقط لم يمكنكم القطع بشيء من ذلك لان لقائل ان يقول حينئذ لم لايجوز ان يقال اتصاف تلك المادة بهذه التعقلات والادراكات والعلوم والاخلاق مشروط بحصول تلك الصورة فيها وعند موت البدن فسدت تلك الصورة فلاجرم لايبقى شيء من تلك العلوم والاخلاق فظهر ان القدر الذي ذكروه في بقاء النفس غير كاف لايقال يمكننا دفع هذا الاحتمال بان يقول تلك المادة معقولة وهي مجردة قائمة بنفسها فتكون عاقلة بالدليل المذكور في النمط الثالث على ان كل مجرد عاقل ومعقول لانا نقول زيفنا تلك الدلالة بما فيه مقنع وايضا فالنفس الناطقة داخلة تحت جنس الجوهر فتكون النفس الناطقة مركبة من الجنس والفصل واذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس على قانون مذهبهم مركبة من مادة وصورة ومادتها لابد وان تكون مجردة فتكون مادة النفس عقلا وعاقلا ومعقولا وعلى هذا التقدير يكون مادة الشيء مساوية لكل ذلك الشيء في كل الصفات وهو محال ثم ان وقعت المساعدة عليه ولكن الوجه الذي ذكرتموه كما دل على استحالة الفساد على النفس فهو دليل على استحالة حدوثها مع انكم معترفون بحدوثها بيانه وهوانه كما ان الفساد مسبوق بامكان الفساد فكذلك الحدوث مسبوق بامكان الحدوث فان استغنى امكان حدوثها عن المحل اوان افتقر الى المحل لكن محل ذلك الامكان هو البدن فليجز في امكان الفساد ان لايفتقر الى المحل او ان افتقر اليه لكن يكون محله البدن وان بطل ذلك ههنا فليبطل هناك والا فلا فرق وبالجملة فلم لايجوز ان يقال ان صدور النفس عن العقل الفعال مشروط بحصول المزاج القابل لتدبيرها وتصرفها فاذا فسد هذا البدن فقد فسد شرط حصولها عنها وعند ذلك يجب فناؤها بفناء شرطها ولنرجع الى التفسير اماقوله ولانه اصل فان يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فالمراد منه ان الجوهر العقلي ما اصل اي قائم بنفسه غير محتاج الى المحل واذا كان كذلك لم يكن مركبا من شيء يحصل فيه قوة الفساد فوجب ان لايكون له قوة الفساد واماقوله فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه فالمراد منه انه ان لم يكن بسيطا بل كان مركبا من المادة والصورة قصدنا نحو تلك المادة وقلنا تلك المادة اما ان لايكون لها مادة اوان كان لها مادة لكنه منتهي الامر في الاخيرة الى مادة لامادة لها اصلا وحينئذ يستحيل الفساد عليها واما قوله والاعراض وجودها في موضوعها وقوة فسادها وحدوثها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب فاعلم ان الغرض من هذا الكلام ان يكون جوابا عن سؤال يذكر على الحجة المذكورة اولا وذلك السؤال هو انكم ادعيتم ان البسيط لايقبل الفساد وهذا باطل بالصور والاعراض فانها بسائط مع انها قابلة الفساد واجاب عنه بان البسيط الذي يكون حالا في محل يجوز عليه الفساد لان قوة فساده موجودة في ذلك المحل واما النفس الناطقة فهي من البسائط الغنية عن المحل فظهر الفرق (واما)

واما قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها بها فاعلم انه لما ذكر الفرق قال وامثال هذه يعني به الشيء الذي يكون كالنفس الناطقة في البساطة وعدم الحلول في المحل لايكون قابلة للفساد بل يبقى بعد حدوثها واجبة لوجوب عللها واجبة البقاء لوجوب بقاء عللها * المسئلة الثالثة * في الاتحاد وفيها بعدها فصول * وهم وتنبيه * (ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو الاول فلنفرض الجوهر العاقل عقل (ا) فكان هو على قولهم بعينه المعقول من (ا) فهل هو حينئذ كما كان عند مالم يعقل (ا) او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل (ا) اولم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له اوعلى انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس كما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه تقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا البسيط) * التفسير * ذهب قوم الى ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية وهذا باطل لانها بعد الاتحاد ان بقيت في حد ذاتها كما كانت قبل الاتحاد فهذا ليس من الاتحاد في شيء وان لم يبق فالزايل اما الذات اوصفة من الصفات فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل حدوثا لشيء وعدما لشيء آخر وان كان الثاني لم يكن ذلك ايضا اتحادا بل هناك ذات باقية في الاحوال وكانت موصوفة بصفة ثم طرأت عليها صفة اخرى وزالت الاولى وليس ذلك من الاتحاد في شيء واعلم ان الشيخ قد اختار في كتاب المبدأ والمعاد حين ما حاول اقامة الدلالة على ان واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية * زيادة تنبيه * و (ايضا اذا عقل (ا) ثم عقل (ب) يكون كما كان عندما عقل (ا) حتى يكون سواء عقل (ب) اولم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ماتقدم ذكره) * التفسير * هذه هي الحجة الاولى ولكن في صورة اخرى وتقريرها انها اذا عقلت شيئا واتحدت بتلك الصورة ثم عقلت شيئا ثانيا واتحدت ايضا بالصورة الثانية فالشيء الحاصل عند اتحاده بالصورة الاولى هل بقي عند الاتحاد بالصورة الثانية اوما بقي وحينئذ يعود القسم المذكور فيه بعينه * وهم آخر وتنبيه * (وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما يعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال يتجزأ فقد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة (حكاية) وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انه لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول * التفسير * القائلون بالاتحاد قد يعترفون بان النفس الناطقة انما تعرف الاشياء لاتصالها بالعقل الفعال ولكنهم يقولون مع ذلك انها تتحد بالعقل الفعال حتى تصير النفس حال صيرورتها عقلا مستفادا نفس العقل الفعال وهذا الكلام باطل بالوجه الاول وبوجه آخر يختص به وهو ان النفس اما يتحد ببعض اجزاء العقل دون غيره وذلك يقتضي كون العقل الفعال منقسما وهو محال اويتحد كله فيلزم ان تصير النفس عالمة بكل المعقولات وهو باطل واما الحكاية التي ذكرها بعد هذا الفصل فالمقصود منها ان يعرف ان القائل هذا الاتحاد هو فرفوريوس وله كتاب طول فيه نفسه في تقرير هذه المقالة ولاشك ان الكتاب المشتمل على تقرير مثل هذه المقالة لايكون الا فاسدا * اشارة * (اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال آخر ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان

المعدوم فقد حدث شئ آخر اولم يحدث فان كان المفروض ثابتا او صيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية او ما يجرى هذا المجرى) * التفسير * الغرض من هذا الفصل اقامة الدلالة على امتناع القول بالاتحاد على الاطلاق واعلم ان قول القائل هذا الشئ صار شيئا آخر يطلق على معان ثلثة اثنان منها صحيحان والثالث فاسد اما الصحيحان فاحدهما ان يكون هناك ذات موصوفة بصفة ثم يطرأ عليها صفة اخرى و بزول الاولى كما يقال صار الابيض اسود والماء حارا والثانى ان يتركب منه ومن غيره شئ ثالث كما يقال صار الغزل كرباسا والخشب سريرا وهذان المعنيان معقولان صحيحان واما الثالث فهو ان تصير احد الشئين عين الآخر فهذا باطل محال والبرهان ان الشئ اذا اتحد بشئ آخر فهما فى هذه الحالة اما ان يكونا موجودين او معدومين او احدهما موجودا والاخر معدوما فان كانا موجودين فلم يتحدا بل هما اثنان وان كانا معدومين فهما ايضا لم يتحدا بل عدما وحصل شئ ثالث وان كان احدهما موجودا والاخر معدوما لم يتحدا ايضا لان الموجود يستحيل ان يكون عين المعدوم وظهر ان القول بالاتحاد على جميع الاحوال غير معقول واما عبارة الكتاب فهى واضحة الا فى ابطال احد هذه الاقسام الثلثة فانها مختلة جدا و بعد الوقوف على الغرض لا حاجة اليه * تذنيب * (فقد ظهر لك من هذا ان كل ما تعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ فى شئ اخر) * التفسير * لما بطل القول بالاتحاد ثبت ان كل ما يعقل شيئا غيره فان تعقله لذلك الشئ يكون صفة حالة فيه والمراد بالجلايا العقلية تلك التعقلات والعلوم * المسئلة الرابعة * فى اقسام التعقلات واحكامها وفيه تنبيهان * تنبيه * (الصور العقلية قد يجوز وجه ما ان يستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء و يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكلا ثم نجعله موجودا و يجب ان يكون ما تعقله واجب الوجود من الشكل على الوجه الثانى) * التفسير * التعقل على قسمين احدهما ما يكون متأخرا عن المعقول كعلمنا بالسماء فانه انما حصل بعد ان ادركناه فى الخارج ويسمى هذا القسم التعقل بالعقل الانفعالى وثانيهما ان يكون مقدما عليه مثل ان المهندس يستحضر فى عقله صورة الدار ثم يوجد فى الخارج مثل تلك الصورة ويسمى ذلك بالعقل الفعلى و يجب ان يكون علم واجب الوجود بالاشياء على الوجه الثانى ومعناه انه يجب ان يكون علم البارى تعالى بالاشياء علما فعليا لانه لو كان انفعاليا لكان علمه مفتقرا الى غيره وهو محال * تنبيه * (كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلى مصور لوجود الصورة فى الاعيان او غير موجود ها بعد فى جوهر قابل للصور المعقولة و يجوز ان يكون للجوهر العقلى من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته * التفسير * التعقل الفعلى والانفعالى تنقسم كل واحد منهما الى ما يكون للشئ من غيره والى ما يكون له من ذاته ولولا هذا القسم الثانى لافتقر كل واحد الى آخر لا الى نهاية وهو محال ولما ثبت ان واجب الوجود عالم بالاشياء علما فعليا وجب ان يكون ذلك له لذاته لا لغيره * المسئلة الخامسة) * فى كيفية علم الله بذاته وبالكليات ثلثة فصول * اشارة * (واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق و يعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده و يعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا) * التفسير * كما استدللنا فى الابواب السالفة انه تعالى عالم بذاته وبسائر المعلومات والآن نريد ان نبحث عن كيفية حصول تلك العلوم له فنقول قد بينا قبل هذا الفصل ان علمه تعالى بالاشياء لابد وان يكون حاصلا لذاته فنقول انه تعالى يجب ان يعلم ذاته بذاته ثم اذا علم ذاته وذاته لذاته علة لما بعده يجب ان يعلم من ذاته كونها علة لما بعده فاذا علم ذلك علم لا محالة معلوله ثم لزم من علمه بمعلوله علمه بسائر المعلولات النازلة من عنده طولا وعرضا اما طولا فكالعقول التى كل واحد منها علة العقل الذى تحته واما عرضا فكما اذا صدر شيئان او اكثر من علة واحدة كما يقال انه يصدر عن كل (عقل)

من عقل ونفس وجسم ✻ وللقائل ان يقول لم قلتم ان علمه تعالى بذاته يقتضي علمه بمعلوله بيانه انكم اما ان تقولوا ان علمه بذاته من حيث انها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله او تقولوا ان علمه بذاته من حيث انها علة لذلك المعلول تقتضي علمه بذلك المعلول والاول ممنوع فلم قلتم ان علمه بذاته المخصوصة التي هي من جملة لواحقها واعتبار انها كونها علة لذلك المعلول تقتضي العلم بذلك المعلول فظاهر ان هذه المقدمة ليست بديهية بل لابد فيها من الدلالة وانتم ماذكرتم الدلالة عليها واما الثاني فباطل لان علمه تعالى بان ذاته علة للشيء الفلاني علم باضافة مخصوصة بين ذاته وبين ذلك الشيء والعلم باضافة امر الى امر مسبوق بالعلم بكل واحد من المضافين فلو كان العلم بذلك المعلول مستفادا من العلم بتلك الاضافة لزم الدور وانه محال ✻ اشارة ✻ (ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده منه في ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب) ✻ التفسير ✻ مراتب العلوم ثلثة فالمرتبة الاولى علم الله تعالى وهو اشرف العلوم وعلمه بذاته علة لعلمه بما بعده على ما مر تقريره المرتبة الثانية علم العقول بعللها ومعلولاتها اما علمها بعللها فليس ذلك لها من ذواتها بل من عللها لان الفلاسفة زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واما العلم بالمعلول فانه لايوجب العلم بالعلة فلاجل القضية الاولى قالوا ان علم البارى تعالى بذاته علة لعلمه بغيره لان ذاته علة لغيره والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولاجل القضية الثانية قالوا ان علم العقول بعللها غير لازمة لها لذواتها بل فائضة عليها من عللها وبيان هذا الفرق على قانون قولهم ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فلا جرم متى عرفت العلة نفسها لزم من علمها بذاتها المخصوصة علمها بذلك المعلول واما المعلول فافتقاره الى العلة ليس الا لامكانه والامكان لايحوج الى تلك العلة المعينة والا لافتقر كل ممكن الى تلك العلة ولما كان ممكن علة لممكن ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الامكان لايحوج الا الى مطلق العلة والمرجح واما تعين العلة فلايكون الا من جانب العلة يعنى انه لما حصلت تلك العلة وهي لذاتها موجبة لهذا المعلول استند هذا المعلول اليها لكونها موجبة له لا لافتقاره اليها واذا كان كذلك فالمعلول لزم من علمه بذاته علمه لكونه ممكنا ويلزم من علمه بكونه ممكنا علمه بان له علة لان كل ذلك من لوازم ذاته فاما تعين العلة فلما لم يكن من لوازم ذاته لاجرم لم يلزم من علمه بنفسه المعينة علمه بعلته المعينة وظهر ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لايوجب العلم بالعلة فثبت ان علم العقول بعللها ليس لها من ذواتها واما علمها بمعلولاتها فلها ذلك من ذواتها وللقائل ان يقول هذا لايستقيم على اصولكم لان عندكم في كل عقل اعتبارات ثلثة وجوبه بغيره ووجوده وامكانه ثم اسندتم الى هذه الثلثة عقلا ونفسا وفلكا فاذا زعمتم ان علم العقل بالمعلول مستفاد من علته لزم ان تثبتوا في العقل الذي هو العلة اعتبارا رابعا ليكون مستندا لذلك المرتبة الثالثة علم النفوس وتلك العلوم انما تحصل فيها عن فيض العقول ولكن تلك العلوم غير باقية بل حادثة متصلة بحسب استعدادات مختلفة المبادي والمناسبات ولنرجع الى التفسير اما قوله ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا والمراد منه ظاهر وهو تصريح بان ذاته تعالى قابلة لتلك الصور وفاعلة لها وهو رجوع عن قولهم المشهور في امتناعه واما قوله ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول لاشراق الاول ولما بعده من ذاته فالمراد ماذكرنا من ان ادراك العقل لماله اولى اى لعلته باشراق الاول واما ادراكه لما بعده او لمعلولاته فمن ذاته واما قوله وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب فالمراد منه ظاهر وانما جعل تلك الادراكات نقشا ورسما لانها امور حادثة فهي كالنقوش الطارية على اللوح مادة وزائلة عنه اخرى ✻ وهم وتنبيه ✻ (ولعلك تقول ان كانت المعقولات لاتتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض كما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته

بذاته ثم يلزم هويته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة اوغير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية ذاته) * التفسير * هذا سؤال جيد وتقريره انك اذا قلت الله تعالى يعلم جميع الماهيات والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم فقد حصل فى ذاته صور المعلومات باسرها ثم زعمت ان العالم لا يتحد بالعلم فلزمك ان يكون ذات الله تعالى محلا لتلك الصور الكثيرة الغير المتناهية وحاصل جوابه انه التزم ذلك وبين انه لا يلزم منه محذور لان الدلالة انما دلت على تنزه ذات الله تعالى عن الكثرة فاما انه لا يكون فى لوازمه كثرة فذلك مما لم يثبت بالدلالة اصلا وقد بينا ان علمه بالاشياء من لوازم علمه بذاته فيكون الكثرة الحاصلة بسبب علمه بالاشياء كثرة فى لوازم ذاته وكثرة اللوازم لا يوجب الكثرة فى الملزوم فان الوحدة التى هى ابعد الاشياء عن طبائع الكثرة يلزمها لوازم غير متناهية من كونها نصفا للاثنين وثلثا للثلثة وربعا للاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له ثم قال بعد ذلك والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسماء اى تأثير لذلك فى وحدانية ذاته واقول ان هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذاهب الفلاسفة فى مسئلتين من امهات المسائل احدهما ان المشهور من قولهم ان البسيط لا يكون قابلا و فاعلا معا وههنا اعترف الشيخ بان المؤثر فى تلك الصورة العقلية ذاته تعالى والقابل لها ايضا ذاته فالبسيط هناك قابل وفاعل وثانيهما ان المشهور من مذهبهم انه ليس لله تعالى من الصفات الا الاضافات والسلوب وههنا اعترف بان لله تعالى كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب فاثبت لله تعالى صفات ثبوتية غير اضافية وكيف يمكنه ان لا يعترف بذلك وعنده ان الله تعالى عالم بالماهيات والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول صورها فى العالم وتلك الصور ليست مجرد اضافات لان من مذهبه ان الصور الحاصلة عند العقل مساوية لماهية المعقول والمساوى للجواهر والكميات والكيفيات فى تمام ماهيتها كيف يكون مجرد اضافات فظهر ان الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء تنزيه الله تعالى عن الصفات الحقيقية * المسئلة السادسة * فى كيفية علم الله تعالى بالجزئيات وفيها فصول اربعة واعلم ان الجزئيات قد يعلم على وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير المعلوم لغير العلم به وقد يعلم ايضا على وجه يلزم ذلك التغير عند تغير المعلوم والشيخ تكلم اولا فى تحقيق كل واحد من هذين النوعين ثم اشتغل بنفى احدهما واثبات الآخر * اشارة * (الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبا الى مبدأ نوعه فى شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئى فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافى اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى الذى يحكم انه وقع الآن او قبله او وقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئى ما وقت كذا وهو جزئى ما فى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة به بانه وقع اولم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئى وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر فى موضع كذا وبين كونه فى موضع كذا يكون كسوف معين فى وقت من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده) * التفسير * الجزئيات اذا عقلت اسبابها عقلت كلية ولا يتغير تلك التعقلات عند تغير تلك الجزئيات فان من عقل بانه مؤثر فى الشئ الفلانى فان ذلك الشئ تقتضى حركة الفلك والكوكب وان يقتضى حركته ووصوله الى الموضع الفلانى حال ما يكون الارض حائلة بينه وبين الشمس وانه متى كان كذلك حصل الخسوف وانه اذا تحرك بعد ذلك الى حد آخر حصل تمام الانجلاء فبهذا الطريق تصير جميع الجزئيات على جميع تفاصيلها واحوالها معلومة ومثل هذا العلم مما لا يتغير بتغير المعلوم فاذن هذه (العلوم)

العلوم حاصلة قبل حصول الكسوف ومعه و بعده فاما العلم بان هذا الكسوف حصل الآن اومضى اوسيحصل فانه يجب تغيره عند تغير هذه المعلومات فقد ظهر ان الجزئي كيف يعلم حتى لا يتغير العلم عند تغير المعلوم وكيف يعلم حتى يجب تغيره عند تغيره واعلم ان الفاظ الكتاب ظاهرة الا قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر فى موضع كذا الى آخره فان المراد منه ان من عقل ان يكون بين كون القمر فى موضع كذا و بين كونه فى موضع كذا كسوف جزئى كان هذا التعقل امرا ثابتا قبل الكسوف ومعه و بعده وقوله من زمان اول الحالين محدود الفاظ ليس فيها كثير فايدة ولو حذفنا لانتظم الكلام جدا فلعلها ليست من كلام الشيخ والاولى حذفها * تنبيه واشارة * (قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه منها مثل ان يسود الذى كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة و منها مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو غير صفة ولكن من غير تغير فى ذاته بل فى اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلى من تحريك اجسام محال ما مثلا ز وما اوليا ذاتيا ويدخل فى ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا فى الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك فى كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل الذى هو قبله ومنها مثل ان يكون الشئ عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشئ فيصير عالما بان الشئ ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما لشئ ما يختص لاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئى جزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها لا كما كان فى كونه قادرا له بهيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم او وجود وجب ان يختلف حال الشئ الذى له الصفة لا فى اضافة الصفة نفسها فقط بل وفى الصفة التى يلزمها تلك الاضافة ايضا فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى اضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات) * التفسير * لما بين الشيخ ان العلم بالزمانيات من حيث انها حاصلة الآن او غير حاصلة واجب التغير عند تغيرها واراد ان يحتج باستحالة التغير على الله تعالى على استحالة اتصافه تعالى بهذا النوع من العلوم تكلم اولا فى اقسام التغيرات واصنافها فذكر انها على ثلثة اوجه وتقريره ان الصفات الثبوتية اما ان يكون صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والبياض اوصفات هى محرد اضافات لكون الانسان يمينا وشمالا اوصفات حقيقية ذوات اضافات وهذا القسم الثالث على قسمين احدهما الصفة التى لا يلزم من تغير ما لها من الاضافة تغيرها والآخر ما يلزم من تغير ما لها من الاضافة تغيرها اما الاول فهو مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال هو قادر على تحريكه فبطلت تلك الاضافة اذن ولكن لا يلزم من عدم تلك الاضافة عدم تلك القدرة لان القدرة صفة واحدة يلحقها اضافة الى امر كلى وهو تحريك الجسم فاما ان يكون كون ذلك الجسم زيدا اوعمرا فغير معتبر فى بقاء القدرة لان المعتبر فيها ان يكون متعلقة بتحريك الجسم لا بتحريك هذا الجسم وهذا حاصل سواء وجد هذا الجسم اوعدم واما الثانى فهو مثل العلم بعدم الشئ حال عدمه والعلم بوجوده حال وجوده فانه متى تغير المعلوم تغيرت الاضافة والعلم معا والذى يدل عليه امور الاول و هو ان العلم بعدم الشئ مخالف للعلم بوجوده وغير قائم مقامه لانه لو وجد العلم بعدمه حال وجوده اوبالعكس لكان ذلك جهلا واما اذا وجد العلم بعدمه حال عدمه او بوجوده حال وجوده فانه لا يكون جهلا بل يكون علما ولولا ان العلم بعدم الشئ مخالفا للعلم بوجوده

و لاقسام كل واحد منهما قسم الآخر ولو كان كذلك لكان العلم بوجوده حال عدمه علما كان العلم بعدمه حال عدمه علما وذلك باطل كذلك ثبت ماذكرناه والثاني وهو ان من علم انه اذا جاء غدا دخل زيد الدار فهذا العلم لا يكفيه في العلم بدخوله في الدار عند دخوله فيهما لانه وكان في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار الى ان جاء الغد ودخل زيد الدار ولكن لم يعلم ذلك الانسان انه جاء الغد فانه لا يكون عالما بانه اذا جاء الغد دخل زيد الدار وكافيا في حصول العلم بانه قد دخلها الآن بل متى انضم الى ذلك العلم علم آخر وهو انه جاء الغد فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم ثالث على سبيل النتيجة بان زيدا دخل الدار وهذا هو المراد بقول الشيخ انه اذا كان علما بمعنى كلي لم يكف في ان يكون عالما بجزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس متجددة لها اضافة متجددة غير العلم بالمقدمة وغير هيئته فحققها فثبت ما ادعينا من وجوب تغير هذا النوع من العلم عند تغير المعلوم ثم لما اطنب الشيخ في تقرير هذه الاقسام قال فالليس موضوعا للتغير بجران يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في صفات بعيدة لا تؤثر في الذات ومعناه ان التغير في القسم الاول وهو الذي يكون مثل السواد والبياض وفي القسم الثالث وهو كالعلم محال واما في القسم الثاني وهو كالقدرة فالتغير فيما لها من الاضافات جائز لان التغير هناك بالحقيقة مجرد الاضافة لا نفس الصفة التي هي كالقدرة هذا حاصل الكلام ولقائل ان يقول الاضافات عندكم امور موجودة في الخارج فاذا اجوزتم التغير في الاضافات العارضة لذات الله تعالى فقد جوزتم ان تحدث في ذاته صفة بعد عدمها او تزول عنها صفة بعد وجودها فيها واذا جوزتم ذلك ههنا فلم لا تجوزون مثله في الصفات الحقيقية واي دليل يدل على الفرق بينهما ثم لئن وقعت المساعدة على ان التغير في الصفات الحقيقية لله تعالى محال فلم قلتم ان العلم من الصفات الحقيقية بيانه ان العلم عندنا نسبة مخصوصة بين العالم و المعلوم والذي تعتقدونه من انه عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في العالم فقد ابطلناه بما فيه مقنع واذا كان كذلك كان التغير في العلم تغيرا في مجرد الاضافة وذلك غير ممتنع واعلم ان من الناس من نازع في قولهم العلم بالجزئيات يجب تغيره عند تغيرها وهذه المنازعة ضعيفة والاولى ان نساعد على وجوب التغير لكن يزعم ان العلم ليس الا الاضافة المخصوصة واذا جاز التغير في الاضافات العارضة لذات الله تعالى فلم لا يجوز ايضا تغيره في هذه الاضافة وتحقيقه وهو ان ذاته تعالى موجبة لحصول تلك الاضافة المسماة بالعلم لكن بشرط حصول ذلك المعلوم فالعلم بان زيدا دخل الدار موجب ذات الله تعالى في نفسه لكن بشرط ان يدخل زيد الدار فاذا خرج عنها فقد زال الشرط فيزول المشروط وهو ذلك العلم وحصل شرط علم آخر وهو العلم بخروجه فلا جرم يحصل العلم الاخر وماذكره الفلاسفة في استحالة التغير على هذا الوجه فقد ذكرنا في سائر الكتب واعترضنا عليه واذا كان كذلك سقطت حجتهم على القدح في علم الله تعالى بالجزئيات * نكتة * (كونك يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة

* التفسير * لما ذكر الاقسام الثلثة للصفات الحقيقية في الفصل المتقدم ذكر ههنا الصفات التي هي مجرد اضافات فقط مثل كون الشيء يمينا وشمالا وزعم ان هذه الامور مجرد اضافات اما كونه عالما وقادرا فهي صفات تتبعها اضافات واعلم ان كثيرا من المتكلمين المحققين نازعوا في ذلك وزعموا ان العلم ليس الا مجرد نسبة مخصوصة فاما ان يقال العلم صفة حقيقية تعرض لها هذه النسبة وكلام الشيخ وما اقام على صحة دعواه برهانا ولا بد منه * تذنيب * (والواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم بوسط او بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي

[illegible]) * التفسير * لما فرغ من بيان
ان الجزئيات [illegible] يلزم [illegible] العسير وكان التغير على واجب الوجود ممتنعا
[illegible] الجزئيات [illegible] زمانيا متغيرا وجب ان يكون عالما بها على
[illegible] لا بد له من مرجح وانه ما لم يجب
[illegible] الى واجب الوجود وثبت انه لا واجب الا الواحد
[illegible] ان [illegible] علمه للعلم بالمعلول فيلزم من علمه تعالى
[illegible] وهذا الكلام حق بعد تقرير المقدمات المذكورة
[illegible] الاول لان القضاء هو الحكم الواحد
[illegible] واما القدر [illegible] وسائر المعلولات الصادرة عنه طولا
وعرضا [illegible] * المسئلة السابعة * في شرح
[illegible] بالكل والواجب ان يكون عليه الكل حتى
[illegible] الموجود وفق المعلوم على احسن
[illegible] في ترتيب وجود الكل شرع
[illegible]) * التفسير * [illegible] بطل كونه تعالى فاعلا بالاختيار
[illegible] في كونه
[illegible] في علمه تعالى بالجزئيات وكان ذلك
[illegible] في العلم بالجزئيات لاجرم اعاد تفسير العناية مرة اخرى والتفسير
الذي ذكره [illegible] الذي ذكره ههنا من غير تفاوت اصلا ولا فائدة في الاعادة * المسئلة الثامنة *
في كيفية [illegible] * اشارة * (الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز
[illegible] ان يكون فاصله [illegible] ويكون بحيث يعرض
منه شر [illegible] الحركات وفي القسمة امور شريرة اما على الاطلاق واما بحسب
[illegible] ان الوجود الخيري الصرف كان وجود القسم الاول واجبا [illegible]
مثل [illegible] ان لا يوجد خير كثير ولا يؤدي به شرا
من شرة [illegible] ولا يكمل مؤنها في تتميم الوجود اما ان يكون
[illegible] وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها
[illegible] ان يتأدى احوال [illegible] في حركاتها وسكونها احوال مثل النار في تلك ايضا الى
[illegible] في عالم لي ان يقع لها خطأ في عقد صادق في المعاد
وفي الحق او فرط [illegible] من شهوة او غضب [illegible] القوى المذكورة لا تغنى عنها
او يكون بحيث يعرض [illegible] وذلك في اشخاص اقل من اشخاص
السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل
في القدر بالعرض كأنه مثلا مرضى به بالعرض) * التفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر اسباب الشرور والكلام فيه
مبني على [illegible] الموجود اما ان يكون خيرا محضا [illegible] غالبة فيه او الخيرية والشرية فيه
سيان او الشرية غالبة فيه او يكون شرا محضا [illegible] عليها اما القسم الاول فان الحكمة الالهية
التي هي [illegible] الخير والجود تقتضي حصوله واما القسم الثاني فان الحكمة تقتضي حصوله لانه لو لم يحصل
لاندفع تلك الخيرات العالية فاذن في حصوله مفسدة قليلة وخير كثير وفي عدم حصوله عكس

ذلك وتحصل ادنى المفسدة [illegible] الحكمة [illegible] فلا بد ان يكون الخير [illegible]
عن الشر [illegible]
التي هي مسألة [illegible] بعض [illegible] الاذى [illegible]
دخوله في [illegible] على ماهو [illegible] الا ويكون بحث قد تعرض لبعضه [illegible]
في [illegible] الطريقة او عملية يكون [illegible] واما [illegible]
باطلاق احوال اهل [illegible] الصحة والسلامة [illegible] اذا [illegible]
ذلك ظهر ان الشر داخل في القضاء [illegible] الخيرية [illegible]
لما فيها من الخيرات الغالبة [illegible] اللازمة لها [illegible]
وجهت [illegible] الفلاسفة [illegible] على [illegible]
فيه من [illegible] البحث [illegible]
القول بان فاعل [illegible] مختار [illegible] بالحسن [illegible]
لا [illegible] المختار [illegible] الله [illegible]
[illegible] يفعل [illegible] حتى يقال [illegible]
مصدر للمصدر [illegible]
تعالى كانت موجبة [illegible] لذاته [illegible]
او شرور محضة [illegible] لابد من القول بالحسن [illegible]
[illegible] قول الاشعري [illegible] استحال ان يقال [illegible]
ان يكون [illegible] البحث [illegible] يستقيم على قول [illegible]
كان هذا البحث ساقطا عنهم وكان خوضهم فيه فضولا وللفلاسفة [illegible] غرضنا من هذا البحث امران
احدهما ان نعلم ان مخلوقات الله تعالى من اي الاقسام الخمسة المذكورة [illegible] المقصود [illegible] ان المخلوقات خيرات
محضة او شرور محضة او ممتزجة [illegible] تعالى [illegible] لوجود ذلك [illegible]
[illegible] النظام الاكمل [illegible] ذلك داخل في [illegible] ولكن التقسيم [illegible]
عليه بنا قاعدة [illegible]
ان الخير [illegible] الوجود [illegible] والعدم [illegible]
[illegible] لامور [illegible] الشر [illegible] فاذا نظرنا الى كون
[illegible] اذا نظرنا الى كون [illegible] قطعا [illegible]
[illegible] السكين [illegible] ذلك خير فانه لو كان [illegible]
[illegible] السكين كان [illegible] اذا [illegible] ومعلوم ان هذين
[illegible] ان [illegible] الخير هو [illegible] ليس [illegible] قال
الخير [illegible] ان يكون غرضه [illegible] ذلك تفسير [illegible] الخير [illegible] العدم وحينئذ لاحاجة
الى [illegible] الاحتجاج لان لكل احد [illegible] ان يحكم على الخير بانه
لابد وان يكون موجودا وعلى الشر بانه لابد وان يكون معدوما [illegible] يكون ذلك قضية موضوعها الخير ومحمولها
[illegible] الخير والشر [illegible] الذي ذكروه غير جيد ثم [illegible] تقدير النزول
[illegible] المقام فهو [illegible] علم ان الناس لا يريدون بلفظ الشر في العرف [illegible]
[illegible] الالم او ما يكون مؤديا اليه ثم ان العلم الضروري حاصل بان الالم امر وجودي ولا خلاف فيه

[illegible] من [illegible] اللذة [illegible] لا خلاف [illegible]
امرا وجوديا [illegible] كان الامر كذلك ظهر ان [illegible] امر وجودى واما الخير [illegible]
يطلق على [illegible] الالم [illegible] [illegible] وقد يطلق على اللذة واذا عرفت هذا
التفصيل فاترك الكلام فى العبارات ونقول [illegible] اما ان يكمن فى اللذة او فى الالم
[illegible] يكون خاليا عنهما اما [illegible] ان زكريا [illegible] ان لا معنى
للذة الا زوال الالم فاللذة التى [illegible] الالم [illegible] الجوع [illegible]
[illegible] كانت [illegible] اقوى [illegible] اللذة [illegible]
فى الصيف من الجلوس فى الهواء البارد [illegible] من الهواء الحار [illegible] وكذا اللذة الحاصلة من لبس
اللباس وركوب [illegible] واللذة الحاصلة من الجماع [illegible] كانت لدفع [illegible] واما الاكثرون من الفلاسفة
والمتكلمين فقد [illegible] هذا القول [illegible] يحصل فيه التفاوت بالشدة والضعف
[illegible] كانت اللذة امرا [illegible] كانت [illegible] صوت وصورة ندركهما
قبل ان يخطر [illegible] حتى لا يقال ان الالتذاذ [illegible] لدفع الم الشوق فى هذه الصورة قد حصلت
لذة من غير زوال الم وكذلك [illegible] الم حتى يقال اللذة [illegible]
[illegible] كان [illegible] انهم ان يتداووا [illegible]
[illegible] بالاطعمة لانهم [illegible] فهذا ما قيل فى ابطال
قول محمد بن زكريا واذا ثبت [illegible] اللذة وقول المقصود من الخالق [illegible] ولا آلام او للذات ولا للآلام
فاما التعريض للذات فان قد [illegible] ان زكريا [illegible] امورا ثبوتية لكنا اذا تأملنا وجدنا
اللذة قليلة [illegible] اما لالم او دفع الالم لان الصحة [illegible] خاليا عن الالم والذى يقال
الصحة [illegible]
[illegible] زيادة [illegible] وايضا فالسلامة [illegible] لا معنى لها ايضا الا عدم
الالم [illegible] الارس [illegible] دفع الآلام
المتوقعة واما اللذة الحاصلة عند الاكل [illegible] والجلوس فى الهواء الطيب ولبس الملابس الطيبة فكل
ذلك يرجع الى دفع الم الجوع والعطش [illegible] الامر [illegible] لا يترجح طعام
على طعام [illegible] الجماع دفع لم [illegible] المخصوصة وذلك حاصل
بالكل [illegible] لكل مساويا [illegible] لم يترجح [illegible] على [illegible] نقول
هذا [illegible] زاله الجوع [illegible] الطعام المكروه [illegible]
بطعمه [illegible] المطلوب موصوف بأضداد هذه الصفات
فلا جرم يرجح طعام على طعام [illegible] على احوال الخلق [illegible]
واما دفع الالم [illegible] اللذة الحاصلة التى هى [illegible] وجودية زائدة على [illegible] صورة نادرة جدا
كالنظرة فى البحر مثل ما [illegible] صورة او صوت ما عرف وجودهما قبل ادراكهما ومثل ما يشبه
ذلك وما الآلام فكثيرة جدا وان كان بعضها فى غاية القوة كالامراض وبعضها ضعيفة وهى الامور
التى [illegible] لانسان [illegible] فى اكثر اوقاته كالغموم والهموم والخوف والوجل والحياء والغضب والالام الحاصلة
عند الجوع والعطش والاشتغال بالمكاسب والحرف وشم الروائح الكريهة ورؤية الثقلاء ومشاهدة المكاره وايذاء
الذباب والبق والقمل والنمل الى سائر الامور التى لا يمكن حصرها لكثرتها واذا ثبت ان الآلام غالبة واللذات
الحقيقية مغلوبة فلو كان المقصود من الخلق والايجاد ايصال اللذات القليلة مع علم الخالق بحصول الآلام الكثيرة وكان

ذلك اكثر فالشر الغالب لاجل خير مطلوب وطريان الذى ذكروه ان الغالب على هذا العالم هو الشر باطل لان الغالب المرض وان كان كثيرا لكن الصحة اكثر لانا نقول للصحة قد يتداخلها حالة [illegible] لا يشعر بها الا من ذاق اللذة والالم وليس الآن كلامنا فيه واما ان قيل المقصود من خلق الانسان وسائر الحيوانات تعريضها للآلام وهذا هو الشر المحض ولم يقل بذلك احد واما ان قيل المقصود فيه ان لا يكون معرضا للذة ولا للالم فنقول ان هذا لا يصلح ان يكون داعيا الى الخلق والايجاد لان الداعى على العدم الصرف كذلك بل ذلك اولى لانه [illegible] اليه ذلك الخير القليل فكذلك لا يصل اليه الشر الغالب فكان ابقاؤه على العدم اولى [illegible] هذا المحقق ترى المحققين من الفلاسفة يقولون ان قول القائل لم خلق الله تعالى سؤال طالب العلة وهو باطل لان الله تعالى خلق العالم لذاته لا لعلة فنقول حينئذ لهم الآن فقد تركتم تحقيقه [illegible] تعالى مؤثر بالذات فلا يجوز ان يقال لم حصل الشر فى مخلوقاته لان ما بالذات لا يجوز ان يعلل بعلة [illegible] [illegible] لا ان خوضهم فى هذه المسئلة من الفصول الاعلى اولى [illegible] المتقدمين واما القائلون بالفاعل المختار [illegible] [illegible] والقبح العقليين وقال كل ما فعله الله تعالى فهو منه حسن وصواب فانقطع هذا البحث [illegible] اما المعتزلة وهم المعتزلة فالمقصود عندهم من الخلق التعريض للمنافع والانصاف [illegible] ان يكون المقصود التعريض للذات الدنيوية فانها بالنسبة الى الالم كالقطرة فى البحر على ما مر [illegible] بل المقصود التعريض للمنافع الاخروية قال المصنف محمد بن عمر الرازى رضى الله عنه [illegible] على بالسلامة فى اكثر الاحوال حتى كأنى كنت ممتازا دون الاكثرين فى ذلك اذا رجعت الى نفسى وقابلت اللذات الحقيقية [illegible] العدمية بالآلام الجلية والخفية كما عددناها وجدت اللذات حقيرة فى جنب الآلام فاذا كان الامر كذلك فكيف يكون مثل هذه اللذات فى مقابلة هذه الآلام مرغوبا فيه [illegible] [illegible] والامكان العدم المستمر اولى * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم [illegible] طاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن فى هيئته ثلثة حال البالغ فى الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح والمسقام او السقيم والاول والثانى ينالان من السعادة العاجلية البدنية قسطا وافرا او معتدلا [illegible] كذلك حال النفس فى هيئتها ثلثة حال البالغ فى فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى فى السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما فى المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة فى المعاد وان كان [illegible] من الم جسيم النفع فى المعاد الا انه فى جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقام او السقيم هو عرضة الاذى فى الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر فالوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة) * التفسير * الغرض من هذا الفصل القدح فيما ذكر من ان الخير غالب وتقريره انا نرى الجهل وطاعة الشهوة والغضب غالبا على الخلق وكل ذلك شرور [illegible] اسباب العقاب وعلى هذا التقدير الشر غالب ثم اجاب عنه بانه كما ان احوال البدن فى الجمال والصحة على اقسام ثلثة احدها الفائق فى الجمال والصحة والثانى المتوسط والثالث القبيح والمريض والاول والثانى ينالان من السعادة العاجلة قسطا وافرا او معتدلا او يكونان من اهل السلامة وكذا حال النفس فى هيئتها ثلثة احدها الفائقة فى كمال العلم وحسن الخلق والثانى الخالى عن العقائد الحقة والباطلة والاخلاق الجيدة والردية والثالث الموصوف بالاعتقادات الباطلة والاخلاق الردية والقسم الاول ينال السعادة العظمى والقسم الثانى فهو من اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة والقسم الثالث صاحب الشقاوة الكبرى ثم ان كل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة الغلبة ولقائل ان يقول اما ان تقولوا بان المتوسط من اهل السعادة او من اهل السلامة والاول مكابرة لان لذات المتوسطين فى الصحة والجمال غير غالبة على عدم

ادائهم على مانبغى وان كانت غالبة على آلائهم والثانى مسلم لكنه يخرج منه ان السلامة غالبة لكن السلامة لاتصلح داعية الى الخلق والايجاد قطعا على ماذكرتموه ثم ان تنزلنا عن هذا المقام لكنكم ذكرتم ان احوال النفس فى العقائد والاخلاق ثلثة طرفان وواسطة وذكرتم ان الواسطة هى الغالبة فان عنيتم به ان الواسطة فى العقائد هى الغالبة اى النفوس الخالية عن الحق والباطل اكثر من النفوس المنتقشة فهذا مسلم لان اكثر الخلق عوام وان عنيتم ان الواسطة فى الاخلاق هى الغالبة فهو باطل لان الغالب على احوال الخلق ان يكون نفوسهم مستغرقة فى محبة الدنيا والمال والجاه ومتابعة الشهوة والغضب بل القسمان اعنى النفوس الفاضلة فى الاخلاق والخالية عن الاخلاق بالنسبة الى النفوس الردية الاخلاق كالقطرة فى البحر وكيف يكون الغالب اهل السلامة واعلم ان جواب هذا السؤال سيأتى فى الفصل الذى بعد ذلك * تنبيه * (لايقعن عندك ان السعادة فى الاخرة نوع واحد ولايقعن عندك انها لاتنال اصلا الابالاستكمال فى العلم وان كان ذلك يجعل نوعها اجل واشرف ولايقعن عندك ان تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك فى اقل اشخاص الناس ولاتصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان) * التفسير * لما ذكر ان الوسط فى العقائد والاخلاق اعنى النفوس الخالية عنهما هو الغالب وحينئذ ربما خطر ببال الانسان ان سبب السعادة الاخروية ليس الا العلم فالنفوس الخالية عنهما لايكون لها شئ من السعادات فيكون الغالب على النفوس ان تكون معطلة لايكون بنفوسها وجودها ودفعه ايضا فالغالب على الخلق الاخلاق الردية وذلك سبب العقاب فيكون الشر غالبا على ماقررناه فى الفصل المتقدم وقد ذكر فى هذا الفصل مايدفع هذه الاشكالات فقال لايقعن عندك ان السعادة الاخروية نوع واحد ولايقعن عندك انها لاتنال اصلا الا بالاستكمال فى العلم والمراد منه انه لاينبغى ان يجزم الانسان بان السعادة فى الاخرة نوع واحد وانه لايمكن اكتساب ذلك الا بالعلم وعلى هذا لايلزم من خلو بعض النفوس عن العلم خلوها عن السعادات فهذا هو الجواب عن السؤال الاول واما قوله ولايقعن عندك ان تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك فى اقل اشخاص الناس فالمراد منه الجواب عن السؤال الثانى وتقريره من وجهين احدهما ان الذى يقتضى العذاب المخلد هو العقائد الردية فاما الاخلاق الردية فانها توجب العذاب مدة ثم يزول العذاب بعد ذلك ويتخلص تلك النفوس الى سعة من رحمة الله تعالى فاذا تأملنا ماوصل اليها من العذاب المنقطع الذى يحصل اولا بالسعادة الابدية الحاصلة ثانيا كانت للسعادة وثانيهما انه ليس كل خلق ردى فانه يكون موجبا للعذاب بل الخلق الردى الموجب للعذاب هو الخلق المتمكن فى النفس تمكنا تاما ولاشك ان ذلك ليس بغالب بل نادر فان صاحب الصحاح بتكه اى قطعه وقوله باتكة لعصمة النجاة اى قاطعة لها واما قوله ولاتصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله فالمراد منه ان من اعتقد ان الناجى ليس الامن عرف الحق بالبراهين وكان نقيا عن الآثام والاوزار كما تقوله المعتزلة يلزمه ان يكون اهل النجاة يوم القيامة فى غاية القلة وليس كذلك بل النفوس الخالية عن العقائد الباطلة من اصحاب السعادة والنفوس التى باشرت الآثام سيتخلصون ايضا الى السعادة وحينئذ يكون الغلبة لاهل النجاة * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول هلا امكن عن تبرأ القسم الثانى عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شئ غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم فى فصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لايق بالجود على مابينا)* التفسير * هذا سؤال ثان على القاعدة المذكورة فى كيفية دخول الشر

في القضاء الالهي و و نه تعالى لم يمز الخير لكثير عن ذلك الشر القليل والجواب ان الذي اما ان يكون خيرا خالصا هو القسم الاول وذلك قد وجد وبقي في التقسيم قسم آخر وهو الذي لاينفك عن شرما البتة ولكن خيره غالب على شره فهذا القسم لو رأه عما فيه من الشر كان هذا القسم بل صار عين القسم الاول لكنا قد دللنا على ان هذا القسم الثاني يجب في الحكمة ايجاده ولايليق بالجواد اهماله *وهم وتنبيه* (ولك ان تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلمه هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ماساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع مايتبعها واما الذي يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم ما قبل من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تثبت فتنفع في الاكثر والتصديق تأكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عرض لواحد مقتضى التخويف والاغترار فركب الخطيئة وأتى بالجريمة وجبت التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملايم لذلك الواحد ولا واجب من مختار رحيم اولم يكن هناك الا الجانب المبتلى بالقدر ولم يكن في الفساد الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لايلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لايلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويؤلم لاجل البدن بكليته ليسلم واما مايورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ولعل فيها ماليصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقايق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في مواضع آخر) * التفسير * قال صاحب الصحاح يقال لايلتفت لفت فلان اى لاينظر اليه ثم نقول هذا السؤال ظاهر وهو انه اذا كان الكل بقضاء الله وقدره فلا يكون الانسان فاعلا لشئ من الافعال فكيف يجوز تعذيبه وعقابه واجاب عنه من وجهين احدهما الجواب المستقيم على اصول الفلاسفة وهو ان العقاب من لوازم الاحوال النفسانية التي اكتسبها الشخص في الدنيا فانه لما اكتسب الهيئات الردية والاخلاق الردية وهذه الاشياء توجب عذاب الشديد عند انقطاع النفس عن البدن لاجرم حصل ذلك العذاب على سبيل الضرورة كالمرض فانه لازم للتصدي بيرث الردية السالفة وثانيهما ان الله تعالى يختار تعذيب المكلف وهذا لايتأتى الامع القول بالفاعل المختار والفلاسفة لايقولون به وهذا هو المراد بقوله واما ان يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر ثم انه انفرد الجواب بناء على هذا الاصل وقال الوجه في حسنه انه كان يجب ان يكون التخويف موجودا فيما بيننا لانه لولاخوف العقاب لما انزجر الخلق عن القبيح والتصديق موكد للتخويف فلهذا الغرض حسن منه تعالى التعذيب لانه وان كان ذلك مضرة لذلك الشخص لكنه منفعة لاكثر الخلق وكما انه يحسن افساد الجزء لاصلاح الكل كما في قطع عضو لابقاء كل البدن سليما فلذلك يحسن تعذيب اشخاص قليلة لسلامة الاكثرين لان نسبة الجزئي الى الكلي كنسبة الجزء الى الكل ولقائل ان يقول هذا الجواب ضعيف من وجهين احدهما ان هذا الجواب مبني على انه لا بد من التخويف لكن كما يقال ان كان القدر فلم العقاب فكذلك يقال ان كان القدر فلم التخويف واذا كان الكلام بالنفي والاثبات في الموضعين واحدا لم يجز جعل احدهما مقدمة في تقرير الآخر وثانيهما وهو ان هذا انما يستقيم لوكان المعذبون اقل من الناجين لكن الهالكين على مذهب المسلمين اكثر من الناجين فان اهل الاسلام اقل من الكفار مع ان الكفار كلهم هالكون فان انكروا ذلك فقد خالفوا قول ائمة الاسلام مع ان غرضه من هذا الجواب ليس الا تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال ان قوله ان كان القدر فلم العقاب سؤال باطل لان العقاب ايضا من القدر وغير خارج عنه واذا كان كذلك كان طلب علته باطلا ثم قال واما مايذكرونه من حديث الظلم والعدل الى آخره فالمراد منه القدح في اصول المعتزلة في الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وقد بينا في المنطق ان هذه المقدمات غير اولية بل محتاجة الى البرهان ثم النمط السابع ﴿ و ﴾

ولواهب العقل جدا بلا نهاية * النمط الثامن * في البهجة والسعادة وفيه مسائل * المسئلة الاولى *
(في ان اللذات الباطنة اقوى واشرف من اللذات الحسية) قال المصنف رضي الله عنه اعلم ان الشيخ كأنه ادعى الضرورة في اثبات لذة وراء اللذة الحسية الظاهرة ثم انه في الفصل الاول من هذا النمط بين ان اللذات الخيالية والوهمية اقوى من الحسية الخارجية * وهم وتنبيه * (انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل في العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسك على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك بالعقلية) * التفسير * اغلب على اوهام الاكثرين ان اللذات القوية هي الحسية ثم منهم من ينكر سائر اللذات اصلا ومنهم من يعترف بها ولكنه يقول انها ضعيفة جدا بالنسبة الى اللذات الحسية والشيخ ابطل قولهم في هذا الفصل وبين ان اللذات الباطنة اقوى من اللذات الحسية الخارجية من وجوه فالاول ان اقوى اللذات الحسية لذة المطعوم والمنكوح ثم ان الانسان قد يترك الطعام والشراب طلبا للذة العقلية في النرد والشطرنج ولولا ان هذه اللذة اقوى من تلك والا لما ترجحت لذته على تلك الثاني وهو ان الانسان قد يترك المطاعم والمنكوح في حضور من يحتشمه ولولا ان مراعاة الحشمة الذ والا لما ترجحت الثالث وهو ان الانسان ربما احتاج الى طعام او شراب حاجة شديدة ثم انه يؤثر غيره على نفسه فيه ولولا ان لذة الايثار آثر والا لما كان كذلك الرابع وهو ان الانسان اذا كان كبير النفس فانه يتساهل الم الجوع والعطش محافظة على ماء الوجه ويستحقر الموت عند مناجزة المبارزين وربما حارب الواحد منهم جمعا عظيما يقطع بانه لا ينجو منهم وكل ذلك لان لذة الحمد آثر عنده من لذة الحيوة اولانه يتوقع الذكر الجميل بعد الموت كانه يظن ان ذلك يصل اليه وهو ميت ولاجل رغبته في ذلك لا يبالي بالموت ويستحقر الحيوة فقد بان من هذه الوجوه ان اللذات الباطنة اقوى من الحسية ولما بين ذلك في الانسان بين انه غير مختص به بل هو حاصل ايضا في سائر الحيوانات وذكر فيها صورتين فالاولى ان من كلاب الصيد ما يصطاد على الجوع ثم يمسك الصيد على صاحبه وربما حمله اليه والثانية ان المرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما كان جدها في دفع العدو عنه اشد من جدها في دفع العدو عن نفسها فثبت بمجموع ماذكرنا ان اللذات الباطنة اقوى من اللذات الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك بالعقليات واعلم ان هذا الكلام لا خير اقناعي خطابي جدا * تذنيب * (فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب فيها ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون

لاحدهما الى الآخر بسبب تعلقه بهما) * التفسير * لما اثبت فى الفصل المتقدم ان اللذة الباطنة اقوى
اثبت فى هذا الفصل ان للذة الحقيقية [illegible] للملائكة لاسيما انها الدوم [illegible] البهائم
وذلك يقتضى كون اللذة العقلية اقوى واعلم ان هذا الاشكال [illegible] * [illegible] *
ماهية اللذة خفية [illegible] (اللذة هى ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك
والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشىء الذى
هو عند الشهوة خير مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذى
هو عند العقل خير فتارة باعتبار الحق وتارة باعتبار الجميل ومن العقليات نيل الشكر [illegible] والمدح
والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوى العقول فى ذلك مختلفة وكل خير بالقياس الى شىء ما فهو الكمال
الذى يختص به وينحو باستعداده الاول نحوه وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراكه من حيث هو
كذلك) * التفسير * اعرض [illegible] هذا الفصل ذكر ماهية اللذة [illegible] والمشهور ان اللذة ادراك الملائم
والالم ادراك المنافى ثم فسروا الملائم بانه [illegible] من حيث هو كذلك ولما [illegible] يكون آفة وشرا
للمدرك من حيث هو كذلك ولهذا احتاجوا الى تفسير الملائم والمنافى بهذين التفسيرين لاجرم حذف الشيخ لفظى
الملائم والمنافى وذكر بدلهما تفسيريهما فقال اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث
هو كذلك وانما قال من حيث هو كذلك لان الشىء قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون وجه فادراكه من حيث
انه كمال وخير يكون لذة واما ادراكه من الوجه الآخر فلا يكون لذة واعلم انا اذا عرفنا اللذة بادراك الكمال والخير
والالم بالآفة والشر وجب ان يكون ماهيات هذه الاشياء معلومة اولا اما الخير والشر فلنبينهما [illegible]
ما ذهب الشيخ اليه من ان الخير هو الامر الوجودى والشر هو العدمى فعلى هذا يكون قولنا اللذة ادراك
الخير والالم ادراك الشر يرجع الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم وليس ذلك بالحق
اما فى اللذة فلانه يلزم من ذلك ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء او تبردها لذة
لانه حصل هناك ادراك الموجود ولزم فى سماع الاصوات المنكرة وشم الروائح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية
ان يكون كذلك لذة وذلك مما لا خفاء فى فساده لا يقال [illegible] يقول قائل انا نسمى هذه الاشياء باللذة
فانا لا ننازعه فيه اذ لا مشاحة فى العبارات ولكن ذلك يكون خروجا عن تعريف الحقيقة التى حاولنا تعريفها
فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة متميزة عما عداها من الاحوال النفسانية ونحن
لم نحاول الا تعريف تلك الحالة وما يشبهها والعلم بها ضرورى [illegible] الامر الحاصل عند الاحتراق
ليس من جنسها بل ضدها [illegible] ذلك واما فى الالم فلان العدم لا يكون محسوسا [illegible] بالتقسيم المشهور
وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما يكون وسيلة اليه واذا كان كذلك [illegible] قولنا
اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر معناه ان اللذة ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم
وما يكون وسيلة اليه وفساد ذلك ظاهر واذ عرفت ذلك فنقول للشيخ ان فسرت الخير والشر باحد هذين
التفسيرين توجه الاعتراض المذكور وان فسرتهما بشىء ثالث فلابد من ذكره لننظر فى انه هل هو صحيح
ام لا واما الكمال والآفة فالقول فيهما قريب من القول فى الخير والشر والاكثرون فسروا الكمال بانه حصول
شىء لشىء من شانه ان يكون له فيقال لهم ان كان المراد من قولكم من شانه ان يكون له اى يمكن اتصافه به لزم
ان يكون الجهل والاخلاق الرديئة كمالات لانها صفات يمكن اتصاف النفس بها وكذلك الاجسام
المعوجة والنفوس الرديئة والتركيبات الفاسدة يلزم ان يكون كلها كمالات لامكان اتصاف تلك الاجسام
بهذه الصفات وان كان المراد بذلك شيئا آخر فاذكروه لننظر فيه فقد ظهر ولاح ان التعريف الذى ذكروه للذة
والالم ليس بجيد وايضا فقوله اللذة ادراك ونيل لا يخلو فيه بحث آخر وهو ان لفظة النيل لا شك

آنه ههنا تجوّز وتحقيقه الادراك واذا كان الادراك كذلك وكان ترك هذه اللفظة المجازية اولى والتحقيق في هذا الباب ما ذكرنا ان ماهية اللذة والالم متصورة تصورا وليا بديهيا بل تصورهما من اجلى التصورات واظهرها واقواها والمراد من الحد والرسم تعريف الخفي بالواضح واذا كان كذلك كان تعريفهما بين الماهيتين خطأ فاما قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس الى آخره فاعلم انه لما ذكر ان اللذة عبارة عن ادراك الخيرين ان الامر كذلك في اللذات الشهوانية واللذات الغضبية واللذات العقلية اما الشهوة فلان الملائم الملمس لها والمطعم الجيد فلا جرم كان ادراكها لذة واما شهوانية الغضب فان الملائم له الغلبة فلا جرم كان ادراكها لذة غضبية واما العقل فلان الملائم له تارة وباعتبار فالحق اما تارة فبعد الموت واما باعتبار فعند استكمال العقل النظرى وتارة وباعتبار فالجميل اما تارة فقبل الموت واما باعتبار فعند استكمال العقل العملى ثم ذكر بعد ذلك امورا آخر ملائمة للعقل وهى نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوى العقول فى ذلك مختلفة فقد يكون رغبة الواحد فى بعض هذه الامور اكثر من رغبة الآخر فيه ثم لما بين ان الحد الذى ذكره للذة حاصل فى جميع اقسامها عاد الى شرح حد اللذة فذكر ان كل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذى يختص به وينحوه ويتوجه اليه بحسب استعداده الاول واعلم ان هذا مشعر بان الكمال والخير شئ واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر فوجب حذف احدهما واما قوله وكل لذة فهى تتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراك له من حيث هو كذلك فاعلم ان البحث المعنوى المهم فى هذا الموضع ان نقول انا اذا اكلنا وجدنا من انفسنا حالة نسميها باللذة ونميزها بينها وبين ماعداها من الاحوال النفسانية ونعلم ايضا انا حين ما اكلنا فقد ادركنا طعم ذلك الغذاء لكنا لا ندرى ان تلك الحالة المسماة باللذة هل هى نفس ادراكنا لذلك الطعم ام لا بل لا بد من اقامة البرهان على ان احدهما نفس الآخر او غيره والشيخ ما دار حول هذا المعنى اصلا * وهم وتنبيه * (ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التى يناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصول وشعور جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد عند الثؤوب الى الحالة الطبيعية دفعة غير خفى التدريج لذة عظيمة * التفسير * الغرض من هذا السؤال ايراد نقض على الحد المذكور للذة ثم ذكر الجواب عنه وتقرير السؤال ان الصحة والسلامة لا شك انهما من الامور الملائمة ثم انا ندركهما ولا نلتذ بادراكهما فقد وجد الادراك للملائم مع عدم اللذة والجواب انا لا نسلم انا ندرك ما لنا من الصحة والسلامة لان الكيفيات المحسوسة اذا استقرت بطل الشعور بها بل متى حصلت الصحة على سبيل التجدد ادركها لكن تحصل هناك لذة عظيمة فان المريض يجد عند الرجوع دفعة الى حالته الطبيعية لذة عظيمة * تنبيه * واللذيذ قد يحصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهى اشتهاء شايعا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا فى تلك الحال اذ ليس يشعر بالحس من حيث هو خير * التفسير * غرض من هذا الفصل ذكر كلام يصلح ان يكون جوابا عن سؤال شبيه بالسؤال الاول وبيان السؤال وهو ان بعض المرضى قد يكره الحلو ويتأذى بتناوله ويشتهى الحامض والمر مع ان الحلو ملائم والحامض مناف واجاب عنه بانا لا نسلم ان الحلو خير بالنسبة الى مزاجه الذى له فى تلك الحالة وان الحامض والمر ما نسبة اليه فى ذلك الوقت شر فان اشتهاء المر والحامض انما كان لحصول اخلاط ردية فى معدته فالطبيعة تشتهى المر والحامض ليقطع ذلك الخلط وكذلك القول فى الجانب الآخر * تنبيه * ان اردنا ان نستظهر فى البيان مع غنى عما سلف عنه اذا لطف لفهمه زدنا فقلنا ان اللذة هى ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارقا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذ يعاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلئ جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتأذى تأخرهما والان نكرهه * التفسير *

لماأورد الاسؤلة على الحد الذي ذكر للذة واجاب عنها ذكر في هذا الفصل انه يمكن ان يذكر رسم اللذة بحيث لا يرد عليه شيء من الاسؤلة وهوان يقال اللذة ادراك الخير من حيث هو خير بشرط ان لايكون هناك شاغل ولا مضاد للمدرك وانما شرطنا عدم الشاغل لان الممتلي جدا يعاف الطعام اللذيذ وانما شرطنا عدم المضادة لان المريض يعاف الحلو ثم من المعلوم انه متى زال العائق في هاتين الصورتين عادت اللذة والشهوة وحصل التأذي بمقدار مايكرهه الآن * تنبيه * (وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ويكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى اومعوقة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انتعشت القوة اوزال العائق عظم الالم) * التفسير * لما بين ان الملذ قد يحضر مع انه لايلتذ به شرع ههنا في بيان ان المؤلم ايضا قد يحضر ولا يتألم به امالسقوط القوة كالمريض عند قرب الموت فانه ربما لايحس بالالم العظيم لسقوط القوة المدركة اولحضور العائق كالعضو الخدر فانه لايتألم من الاحتراق امالو انتعشت القوة وزال العائق حصل الالام العظيمة * المسئلة الثالثة * في اثبات اللذة العقلية ثلثة فصول * تنبيه * (انه قد يصح ثبات لذة مايقيناولكن اذ لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا حاز ان لايجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى مايقيناولكن اذ لم تقع المعنى الذي يسمى بالمقاساة كان في الجواز ان لايقع عنها باعث احتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثل الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية) * التفسير * البرهان ان دال على وجود لذة والم ويكون الجزم حاصلا بذلك لكن لايحصل الرغبة والرهبة لعدم الذوق والوجدان فان العنين يعلم على سبيل السماع ان في الجماع لذة ولكن لايميل اليها وصاحب الحمية اذا لم يجرب الآفات المتولدة من طول الاسقام ربما لم يحترز من المناولات الرديئة فكذلك ههنا لايلزم من عدم الرغبة في اللذات العقلية وعدم الرهبة عن الالام العقلية القدح في وجودهما * تنبيه * (كل مستلذبه فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير ثم لايشك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة اوبكيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة مايرجوه اوما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر مايمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ماهو عليه مجرد عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم مابعد ذلك تمثلا لايمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وماسلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقل لايكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول ومايتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين) * التفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر مطلوبين هما الامران المقصودان بالذات من هذا النمط المعنون بنمط البهجة والسعادة احدهما اثبات اللذة العقلية وثانيهما بيان انها اشرف واقوى من اللذات الحسية اما المطلب الاول فالدليل عليه ان النفس بعد المفارقة ان كانت مدركة للاشياء الملائمة لها كانت اللذة حاصلة لها لكن المقدم حق فالتالي حق بيان الشرطية ما بينا ان اللذة ليس الا ادراك الملائم وبيان المقدم ان الملائم لها ليس الا ادراك الموجودات كما هي وهذا المعنى حاصل بعد المفارقة لانا بينا في النمط السابع ان النفس لايتوقف على البدن لا في ذاتها ولا في ادراكاتها لمدركاتها واما المطلوب الثاني فالدليل عليه ان الادراكات العقلية اشرف من الادراكات الحسية ومدركات العقل اشرف من مدركات الحس واذا كان كذلك وجب ان يكون اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية اما بيان الاول فمن وجوه احدها ان الادراكات العقلية خالصة الى الكنه فان الادراك العقلي يتوغل في كنه الشيء ويميز بين الماهية واجزائها وصفاتها ثم يميز بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي

وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة ما بلغت ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق ويميز بين ما يكون لازما للماهية بوسط وبين ما لا يكون بوسط فكان الادراك العقلي قد نفذ في ماهية الشيء وتغلغل في اعماقها ووصل الى كل اجزائها واما الحس فانه لا يتناول الا ظاهر المحسوس فثبت ان الادراك العقلي اقوى وثانيها وهو ان الادراكات العقلية غير متناهية وغير مقصورة على نوع معين من الموجودات بخلاف ادراكات الحس واما بيان الثاني فهو ان مدركات الحواس ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروايح والحرارة والبرودة ومدركات العقل هو ذات البارى تعالى وصفاته وافعاله ومعلوم انه لا نسبة لاحدهما الى الآخر في الشرف واذا ثبت ان الادراك العقلي اشرف من الادراك الحسي وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس ولا معنى للذة الا الادراك ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية فهذا محصل الكلام في هذين المبحثين ولقائل ان يقول على المطلوب الاول لا نسلم ان النفس بعد المفارقة لو كانت مدركة لما يلايمها لكانت ملتذة قوله اللذة لا معنى لها الا الادراك الملائم قلنا ان امثال هذه المباحث لا يستقيم بالعناية وذلك لانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونميز بينها وبين كثير من الاحوال الوجدانية كالغضب والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذائقة واللامسة التي فينا قد ادركت ما في المأكول والمشروب والمنكوح من الكيفيات ولكنا لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس ذلك الادراك الا ببرهان وانتم ما ذكرتم على ذلك حجة وبرهانا اصلا بلى لو انكم سميتم هذا الادراك باللذة لكان متى ثبت حصول هذا الادراك للنفس ثبت حصول اللذة لها ولكنه يصير المسئلة مسئلة لغوية ومعلوم ان ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء ثم الذي يحقق هذه المطالب هو ان النفس قبل الموت قد يكون عالمة بهذه المعلومات مع ان الانسان لا يجد تلك اللذات العظيمة ولو كانت الادراكات هي نفس اللذات لاستحال ذلك لا يقال ان النفس قبل الموت مستغرقة في تدبير البدن فصار استغراقها في ذلك مانعا عن الشعور بتلك اللذات لانا نقول انكم تقولون الادراك هو نفس اللذة وعلى هذا لا يستقيم ذلك العذر لان الادراك لما حصل استحال ان يكون هناك ما يمنع عن حصول اللذة والا لكان الشيء مانعا عن حصول الشيء عند حصوله وذلك محال بلى لو قلتم اللذة مغايرة للادراك حاصلة عند حصوله استقام هذا العذر ولكنه ينفتح عند ذلك ابواب كثيرة من الشكوك والشبهات فانا نقول اذا كانت اللذة مغايرة للادراك فلم قلتم انه يلزم من حصول الادراك حصول اللذة ولم لا يجوز ان يقال خصوصية النفس وان كانت لا تأبى عن قبول الادراك لكنها تأبى عن قبول اللذة فلا جرم عدم استعدادها لقبول اللذة ما حصلت اللذة وان كان الادراك حاصلا وهذا القدر من الاعتراض على ما احتجوا به في اثبات اللذة العقلية كاف ومن اراد الاستقصاء في تعديد الاحتمالات فعليه بكتاب الملخص ولنرجع الى التفسير اما قوله كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك فالمراد منه ما قرره في الفصل السالف ان اللذة ادراك الكمال فالمستلذ لا بد وان يكون سببا لحصول كمال ما للمدرك واما قوله ثم لا يشك في ان الكمالات الى قوله وعلى هذا حال سائر القوى فالمراد منه اثبات القضية المذكورة بالاستقراء فان المستلذ به في الشهوة سبب لحصول كمال ما للمشتهى وكذا القول في الغضب والوهم وغيرهما واما قوله وكمال الجوهر العاقل الى قوله تمثلا لا يباين الذات فالمراد منه ان كمال الجوهر العاقل هو ان يصير عالما بهذه المعلومات ثم اشتغل بتعديد تلك المعلومات وليس الحاصل الا ما ذكرناه من ان كمال الجوهر العاقل هو ان يصير عالما بالاشياء واما قوله فهذا هو الكمال الذي يصير الجوهر العقلي بالفعل وما سلف فهو الكمال الحيواني فالمراد منه ان العلم بالاستكمال للقوة العاقلة واما الامور الثلاثة التي قدمها وهي اللذة الشهوانية والغضبية والوهمية فهي كمالات حيوانية والى ههنا تم الكلام في ذكر الدلالة على اثبات اللذة العقلية لانه لما ثبت ان اللذة هي الادراك وثبت ان الادراك حاصل بعد المفارقة ثبت ان اللذة حاصلة بعد المفارقة واما قوله والادراك العقلي خالص الى الكنه الى قوله فبالاشد والاضعف فالمراد منه ذكر المقدمة التي بها يظهر كون اللذة العقلية اشرف من اللذة الحسية وتلك المقدمة هي ان الادراكات العقلية اشرف من الادراكات الحسية بالوجهين اللذين مر تقريرهما واما قوله ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فالمراد منه ظاهر لكنه مقدمة

خطابية لا برهانية واما قوله فنسبة اللذة العقلية الى آخره فالمراد ظاهر * تنبيه *)الآن اذا كنت فى البدن وفى شواغله وعوائقه ولم تشتق الى الكمال المناسب اولم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه)* التفسير * المراد منه الجواب عن سؤال من يقول لو كانت هذه المعلوم منضمة لهذه اللذات وهذه العلوم حاصلة فينا فلم لا نجد هذه اللذات العظيمة ولم لا نشتاق الى اكتسابها كاشتياق الى اكتساب اللذات الحسية والجواب انا لا نجد اللذات العظيمة وان العائق عن ذلك ظاهر وهو استغراق النفس فى حب البدن واما انا لا نشتاق الى اكتسابها فلانا نمتى فقدنا ذوق لم يحصل الشوق ولقائل ان يقول هذا العذر لا يستقيم تقدير ان يكون اللذة نفس الادراك لان الشئ حال حصوله يستحيل ان يوجد مانع من حصوله بل انما يستقيم بتقدير ان تكون اللذة مغايرة للادراك ولكنكم لا تقولون به ولانكم لو اعترفتم بذلك لانفتح عليكم ابواب من الشكوك لا يمكنكم معها اثبات اللذة العقلية على ما قررناه * المسئلة الرابعة * فى اثبات اللذة العقلية فصل واحد * تنبيه * (اعلم ان هذه الشواغل التى هى كما علمت من انها انفعالات وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها يكون كالام متمكنة كان عنه شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هى منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية)* التفسير * لما فرغ عن اثبات اللذة العقلية شرع فى اثبات الآلام العقلية وتقريره ان النفس بسبب تعلقها بالبدن اذا تمكنت فيها هيآت ردية منافية لكمالاتها فاذا فارقت البدن احست بالالام الحاصلة بسبب تلك الهيآت الردية وكان ذلك شبيها بما يجرى فى عضو تمكن منه سبب الالم الا انه حضر ما يوقفه عن ادراك ذلك الالم بان صار خدرا فاذا زال العائق حصل الالم وكما ان اللذة العقلية فوق اللذة فكذلك الالم العقلى فوق الم النار الجسمانية ولقائل ان يقول لم قلتم ان حصول تلك الهيآت الردية فى النفس سبب لحصول الآلام وما الدليل على ذلك فان هذه المقدمة ليست من الاوليات الغنية عن البرهان * المسئلة الخامسة * فى اقسام الشقاوة العقلية فصلان * تنبيه * (ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذى يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يبقى بها التعذب) * التفسير * قبل الخوض فى الشرح لابد من تقديم مقدمة وهى ان الناس بحسب القوة النظرية اما ان يكونوا متصفين بالعقائد الحقة عن الدليل اومتصفين بها عن التقليد اومتصفين بالعقائد الباطلة اولا يكونوا متصفين بشئ من العقائد اصلا فهذه اربعة اقسام واما بحسب القوة العملية فاما ان يكونوا متصفين بالاخلاق الفاضلة او بالاخلاق الردية اويكون نفوسهم خالية عن القسمين فهذه اقسام ثلثة ولابد من بيان احكام هذه الاقسام والشيخ ذكر البعض دون البعض لا على الترتيب ونحن نأتى على شرح ما ذكره فنقول مقصوده من هذا الفصل ان الخلل اما ان يكون واقعا فى القوة النظرية اوفى القوة العملية فان كان واقعا فى القوة النظرية فهذا يدخل تحته اقسام ثلثة احدها المقلد والثانى الجاهل والثالث الخالى عن العقائد وهذه الاقسام الثلثة مشتركة فى حكم واحد وهو النقصان الذى لا يمكن زواله ولا يصير مجبورا البتة واما ان كان الخلل واقعا فى القوة العملية وذلك لاجل انه حصل فى النفس اخلاق ردية فالعذاب الحاصل بسبب ذلك منقطع ولقائل ان يقول النفس بعد المفارقة اما ان يجوز تغير احوالها ولا يجوز فان جاز فكيف قطعت بان النقصان الحاصل فى النظرية غير مجبور وان لم يجز فكيف قطعت بان العذاب الحاصل بسبب الاخلاق الردية ينقطع وان ادعيت ان احوالها التى لها بحسب القوة النظرية لا تتغير واحوالها بحسب القوة العملية يمكن ان يتغير لم قلتم ذلك وما الدلالة التى دلت على هذا الفرق * تنبيه * (واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله بنجنة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما المع به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء) *التفسير* لما بين فى الفصل المتقدم ان النقصان الحاصل بحسب القوة النظرية غير مجبور وان النقصان الحاصل بحسب القوة العملية مجبور بين فى هذا الفصل ان النقصان الحاصل بحسب القوة النظرية على وجهين احدهما النفس الموصوفة

بالعقائد الباطلة وحكم هذا القسم العذاب العظيم لان حصول تلك العقائد فى تلك النفوس لا يكون الا بعد اشتياقها الى اكتساب الكمالات العقلية فالشوق باق بعد المفارقة مع ان الكمال غير حاصل والتمكن من اكتسابه غير حاصل وذلك يوجب وقوعها فى العذاب بسبب اشتياقها الى مالا يتمكنون من تحصيلها ولقائل ان يقول طالب الكمال اذا لم يكن واجداله على قسمين احدهما ان يكون عالما بعدم وجدانه له والثانى الجاهل بذلك اما الاول فانه يكون فى عذاب وعنا والثانى لا يكون فى العذاب فان اصحاب المذاهب كلهم يفرحون بمذاهبهم وعقائدهم مع انا نعلم ان اكثرها جهل ولكنهم لم يعلموا عدم وجدانهم لها لاجرم ماوقعوا فى الحزن والغم بسبب فواتها فاذا ثبت هذا فنقول النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بان تلك الاعتقادات صفة صحيحة اذا فارقت ابدا نها اما ان يزول عنها اعتقادات عقائدهم حقا اولا يزول فان زال فقد تبدلت تلك الجهالة بالعلم واذا جاز ذلك فى هذه الصورة جاز فى سائر الصور الباطلة تبدلها بالحق حتى يصير الجاهل عالما سعيدا وحينئذ لا يمكن الجزم بعذاب هذا القسم وان لم يزل لم يحصل لتلك النفوس شعور بانها ماظفرت بالكمال فلا يكون هشة فة ولا معذبة على ماقررناه واما القسم الثانى وهو النفوس الخالية عن النقوش الحقة والباطلة فالشيخ زعم انها لا تكون معذبة لانها غير مشتاقة الى تحصيل الكمال ولم يذكر كيفية احوالها فى السعادة والشقاوة * المسئلة السادسة * فى اقسام السعداء اربعة فصول * تنبيه * (والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم وزر مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها) * التفسير * اراد بالعارفين المستكملين فى القوة النظرية وبالمتنزهين المجردين عن العلائق النفسانية فالنفوس اذا كانت مستجمعة للامرين فاذا تخلصت عن مقارنة البدن وانفكت عن الاشتغال بتدبيره خلصت الى عالم القدس وكملت لذتها وسعادتها على ما مر بيانه فيما قبل * تنبيه * (وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس فى البدن بل المنغمسون فى تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم فى الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شئ) * التفسير * البهجة الحاصلة للنفوس السعيدة المتنزهة غير مختصة بما بعد الموت بل هى حاصلة ايضا قبل الموت فان العلماء المحققين الناظرين فى الامور الالهية يجدون عند صفاء اذهانهم عما سوى الله واستغراقها فى معرفة الله من هذه اللذات مالا يمكن وصفها ويضيق نطاق النطق عن التعبير عنها * تنبيه * (والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شايق لا يعرف سببه واصابه وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضى ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم تقنع لابتغة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه مابلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين) * التفسير * هذا الفصل غنى عن الشرح * تنبيه * (واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا اوما يشبهه ولعل ذلك يفضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين فاما التناسخ فى اجسام من جنس ماكانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد مايفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به او يتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده فى مواضع اخر لنا) * التفسير * لما تكلم فى احوال النفوس الموصوفة بالعلوم والاخلاق الفاضلة اراد ان يتكلم فى احوال النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق واعلم ان كثيرا من المتقدمين ومنهم الاسكندر ذهبوا الى انها تفنى لكن الدلالة المذكورة

من فساد النفوس بعد موت البدن غير مختصة بنفس دون نفس واما الاكثرون فقد اتفقوا على انها باقية وقد اتفقوا على انه لا يجوز ان تبقى بعد الموت معطلة بل لا بد وان يكون لها ضرب من السعادة لاتفاقهم على انه لا معطل في الطبيعة ثم من الحكماء من زعم ان تلك النفوس تتعلق بضرب من الاجسام السماوية وتتخذها آلات لادراكاتها وتخيلاتها ويحصل لها بسبب ذلك ضرب من السعادة وهذا القول مما يميل اليه الشيخ ومن الناس من زعم انها تتعلق بابدان اخر على سبيل التناسخ والشيخ اشتغل ههنا ببيان ابطال التناسخ والدلالة على ذلك من وجوه الاول وهو ان الدلالة قد دلت على حدوث النفس ودلت على ان العلة الموجدة لها جوهر مفارق ازلي واذا كان كذلك وجب ان يكون حدوثها عن علتها متوقفا على حدوث شرط مخصوص وما ذلك الا حدوث المزاج القابل لتلك النفس واذا كان كذلك كان حدوث المزاج علة لفيضان نفس ناطقة عن العقل الفعال فلو حدث مزاج وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وجب ان يحدث هناك نفس اخرى من الجوهر المفارق فحينئذ يجتمع على ذلك البدن نفسان وانه محال فظهر ان القول بالتناسخ يفضي الى المحال فيكون محالا الثاني هو ان النفس لو صح التناسخ عليها لكان لا يخلو اما ان يقال انها كما انقطعت عن بدن يجب تعلقها ببدن آخر او يبقى فيما بين البدنين خالية عن التعلق والاول يلزمه محالان احدهما انه متى فسد بدن يجب ان يحدث بدن آخر والثاني انه مهما فارقت النفوس الكثيرة يجب ان توجد ابدان على عدد النفوس والا لتعلق بالبدن الواحد اكثر من نفس واحدة لانا فرضنا استحالة خلوها عن التعلق بالبدن لكن ذلك باطل فان في فساد العالم كالطوفان وغيرها ربما يكون عدد الهالكين اكثر من عدد الحادثين والقسم الثاني وهو بقاؤها فيما بين البدنين خالية عن التعلق فهو باطل لانها حينئذ تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة واعلم ان هاتين الحجتين ضعيفتان والكلام عليهما مستقصى في الملخص * المسئلة السابعة * في كيفية مراتب الموجودات المجردة في الابتهاج واللذة فصلان * اشارة * (اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فشيء آخر و الاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره اولم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليائه القدسيين شوق وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون من حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى ويتلو هذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتهما ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة) * التفسير * مراتب الموجودات المجردة خمس فالمرتبة الاولى الموجود المجرد عن العلائق الجسمانية الواجب الوجود لذاته وهو مبتهج بذاته لذاته لان ادراك الكامل من حيث انه كامل يقتضي حب ذلك الكامل وعشقه ولما كان هو تعالى اكمل الموجودات وادراكه لكمال نفسه اقوى الادراكات وجب ان يكون حبه تعالى لذاته كاملا وهذا هو المراد من قول الحكماء انه تعالى عاشق ومعشوق ولقائل ان يقول انكم تدعون ان حب الشيء للشيء هو نفس ادراكه او يعترفون

بكونه مغايراله لكنكم تزعمون ان ادراك الكامل من حيث هو كامل يوجب حب ذلك الكامل فان كان الاول كان الاستدلال بالادراك على الحب استدلالا بالشئ على نفسه وان كان الثاني فنقول ان ادراكه تعالى مخالف لادراك غيره لسائر الكمالات والمختلفات لا يجب اشتراكهما في الاحكام فلم قلتم انه لما كان ادراكنا للاشياء الكاملة يوجب كوننا محبين لها يلزم ان يكون ادراكه تعالى لذاته يوجب كونه تعالى محبا لذاته فهذا ما في هذه المسئلة ثم قالوا وكما انه سبحانه مبتهج بذاته كل من عرفه لابد وان يكون مبتهجا به لكن كل من كان ادراكه تاما كاملا كان ابتهاجه به اشد فلا جرم كان ابتهاج الملائكة به على قدر مراتبهم في العلم به تعالى وكذا القول في النفوس البشرية المرتبة الثانية مرتبة العقول المجردة وهي مبتهجة بالباري تعالى وبانفسهم ايضا لما فيها من الكمالات الحاضرة المرتبة الثالثة النفوس البشرية المستغرقة في محبة الله على ماسيأتي تفصيل درجاتها في المعرفة في النمط التاسع المرتبة الرابعة النفوس البشرية المترددة بين جهتي الربوبية والسعادة المرتبة الخامسة النفوس المستغرقة في محبة العلائق الجسمانية واعلم انه فرق بين العشق والشوق والعشق هو الابتهاج بتصور موجود كامل من حيث هو كامل واما الشوق فلا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة من وجه فان من يتخيل معشوقه فذلك المعشوق حاضر عند الخيال لكنه غائب عن الحس فلاجل الحضور عند الخيال يحصل نوع لذة وطلب ولاجل الغيبة عن الحس يحصل نوع الم فيحصل هناك لذات والام متعاقبة ممتزجة واللذة اذا حصلت عقيب الالم كان الشعور بها تم والابتهاج بها اشد واذا عرفت هذا فالشوق على واجب الوجود وعلى العقول المفارقة محال بل هو من خواص النفوس البشرية * تنبيه * (فاذا نظرت في الامور وتأملتها وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا مافارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية فهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلات) * التفسير * اعلم ان لكل موجود كمالا ولذلك الموجود عشقا على ذلك الكمال وشوقا اليه عند فواته فان لكل نوع صورة نوعية مقومة لماهيته وتلك الصورة تقتضي حصول الكمالات اللائقة بذلك النوع فهذا هو المعنى بالشوق وهذا بحث خطابي وللشيخ فيه رسالة مفردة من ارادها طالعها فلا فائدة في اطنابنا فيه

﴿ النمط التاسع ﴾ ﴿ في مقامات العارفين ﴾

قال المصنف رضي الله تعالى عنه هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده وهو مرتب على ثلثة اقسام فالاول في كليات هذا الباب والثاني في كيفية درجات العارفين وترقيهم فيها والثالث في شرح احوالهم القسم الاول في الكليات هذا الباب خمس مسائل * المسئلة الاولى * في بيان فضيلة العارفين على الاجمال فصل واحد * تنبيه * (ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت) * التفسير * الجلباب الملحفة نضا فلان ثوبه اذا خلعه وقد عرفت ان الغرض من هذا الفصل بيان اجمالي لشرف مرتبة العارفين وعلو درجتهم في الحيوة الدنيا فضلا عن الآخرة فقال ان لهم مقامات ودرجات هم مخصوصون بها دون غيرهم في الحيوة الدنيا فكأنهم عند كونهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى ان نفوسهم لقوتها وكمالاتها صارت كالمجردة المفارقة الذاهبة الى عالم القدس عن ابدانها حال كونها بدنية ثم قال ولهم امور خفية فيهم فالمراد به السعادات المتعلقة باحوالهم النفسانية وامور ظاهرة عنهم وهي الآثار الصادرة عن تلك الكمالات النفسانية من المعجزات والكرامات

وهذه الامور يستنكرها من ينكرها و يستعظمها من يعرفها ونحن نقصها عليك اى نحن نذكر لك تلك الاحوال في هذا الباب فاذا قرع سمعك فيما تقرعه الى آخره فاعلم ان قصة سلامان وابسال ليست من الامور العقلية التى يتمكن العقل وحده من الاهتداء اليها و الوصول الى معرفتها بل هى كالا حاجى فان المذكور فيه صفات يكون مجموعها مختصا بشئ واحد الا ان اختصاصها بذلك الواحد بعيد عن الفهم فلا جرم يكون العقل متمكنا من الاستدلال بتلك الصفات على ذلك الشئ وان كان ذلك صعبا وايضا ليست هذه القصة من الوقايع المشهورة المعلومة ليستنبط من ظاهر تلك القصة مراد الشيخ منها بل هما لفظان وضعهما الشيخ من عند نفسه لبعض الامور ولما كان كذلك استحال استقلال العقل المجرد بالوقوف عليه الايرى ان من وضع لفظى السواد والبياض مثلا للسماء والارض استحال الوقوف على غرض المتكلم بذلك الاصطلاح الابعد ان يكشف المتكلم عن غرضه منه فظهر مما ذكرنا ان قول الشيخ ثم حل الرمز ان اطقت طم وانه يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب ثم اجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك والذى قيل ان آدم لما تناول البر اخرج من الجنة فالمراد منه ان النفس الناطقة لما التفت الى القوى الشهوانية انحطت من درجاتها العقلية وصارت محرومة عن السعادات الانسانية اللائقة بها فهذا التفسير مناسب ثم الله اعلم بغرضه من هاتين اللفظتين وبالجملة فهذا مما لا يتعلق به شئ من الاغراض العملية * المسئلة الثانية * فى بيان ماهية الزهد والعابد والعارف فصل واحد * تنبيه * (المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد و المتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض) * التفسير * للسعداء احوال ثلثة فاولها الرجوع عما سوى الله وهو الزهد واوسطها الذهاب الى الله وهو العبادة وآخرها الوصول الى الله وهو المعرفة هذا هو التحقيق ويعين عند ذلك ان المراتب لا تزداد على هذه الثلثة واما فى العرف فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها والعابد هو المواظب على العبادات من القيام والصيام والعارف هو المستغرق فى محبة الله ومعرفته * المسئلة الثالثة * فى غرض العارف من الزهد والعبادة فصل واحد * تنبيه * (الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شئ غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل فى الدنيا لاجرة يأخذها فى الآخرة هى الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجردها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسلمة للسر الباطن حين ما يستجلى الحق لا ينازعه فيخلص السر الى السرو فى الساطع وتصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس) * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان غرض غير العارف من الزهد والعبادة و بيان غرض غير العارف منهما اما الزهد فمطلوب غير العارف منه ان يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة ومطلوب العارف منه هو ان التفات القلب الى ما سوى الله يمنعه عن الاستغراق فى محبة الله فالعارف يحاول قطع الالتفات الى ما سوى الله دفعا للمانع فان العاقل اذا سنح له مطلوبان احدهما اشرف من الآخر وكان كل واحد منهما مانعا عن الآخر اختار لا محالة ترجيح الشريف على الخسيس فالاشتغال بالله عز وجل و بما سواه متضادان والاشتغال به اشرف وابقى فكان بالرعاية اولى فقوله الزهد عند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق معناه ان الغرض من الزهد ان لا يبقى قلبه مشغولا بما سوى الله واما قوله وتكبر على كل شئ غير الحق فمعناه الاشارة الى درجة اعلى من الاولى وهى صيرورة العبد متكبرا على ما سوى الله مستحقرا له لا من حيث انه من مخلوقات الله فانه محض الشر المهلك بل من حيث انه هو واما العبادة فغرض غير العارف منها اخذ الاجرة فى الدار الآخرة وغرض العارف منها ان يصير القوى الحسمانية ﴿ مرتاضة ﴾

مرتاضة مناسبة للامر الذى هو مطلوب النفس وهو الاستغراق فى ذات الله تعالى حتى اذا صارت مطيعة للنفس مسخرة لها فحينئذ لاتكون عائقة لها عن افعالها ولاممانعة اياها عن التوجه الى مطالبها والحاصل ان الزاهد والعابد يشتركان فى ان مطلوبهما من الزهد والعبادة تحصيل اللذات فى الآخرة لكن الزاهد يطلبها بترك اللذات فى الدنيا والعابد يطلبها بفعل المشاق وتحملها والاول يسمى متابعة والثانى يسمى اجارة * المسئلة الرابعة * فى انه لابد من وجود النبى فصل واحد * تنبيه * (لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الابمشاركة آخر من بنى جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازى والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود فكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا الاجر الجزيل فى الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة ثم النعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم فاستقم) * التفسير * لما شرح ماهية الزاهد والعابد والعارف اولا ثم بين غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة حاول فى هذا الفصل اقامة الدلالة على وجود العارف وهى الدلالة التى يحتج الفلاسفة بها على انه لابد من وجود النبى لانه لما كان اجل البشر العارفين وكان النبى اجل العارفين وسيدهم لاجرم كانت الدلالة الدالة على وجود النبى عليه السلام دالة على وجود العارف واما تقرير تلك الدلالة فهو ان الانسان لايكمل معيشته الاعند اجتماع اشخاص كثيرة منه فى موضع واحد ولن يكمل امر ذلك الاجتماع الاعند شريعة ضابطة ولن يكمل الشريعة الضابطة الاعند وجود شارع ضابط وذلك الشارع لابد وان يكون مخصوصا بآيات تدل على كون ذلك الشارع آتيا بتلك الشرايع من عند الله تعالى ثم لابد وان يكون شرعه مشتملا على فنون العبادات فهذه مقدمات خمس اما الاولى وهى ان الانسان لايكمل معيشته الاعند الاجتماع فالامر فيه ظاهر لان غذاء الانسان وملبسه ومسكنه صناعى لاطبيعى والشخص الواحد لايمكنه القيام باصلاح تلك الامور الكثيرة بل لابد من جمع عظيم حتى ان هذا يزرع لذاك وذاك يهيء الات الزراعة لهذا الاول وعلى هذا الطريق فقس سائر الاحوال ولهذا قيل الانسان مدنى بالطبع واما الثانية وهى ان الاجتماع لايكمل الاعند شريعة ضابطة فلان كل احد يريد تحصيل جميع الخيرات والسعادات لنفسه وذلك لان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد يقتضى فواتها عن الآخر وذلك يقتضى وقوع العداوة فى قلب ذلك الآخر فظاهر ان الاجتماع سبب لظهور الخصومات والمنازعات فلو لاشريعة ضابطة والا لأدى الامر الى اثارة الفتن العظيمة واما الثالثة وهى انه لابد من شارع فالامر فيها ظاهر فانه لولا وجود شخص يبين الشريعة الناظمة لمصالح العالم والا لما حصلت تلك الشريعة واما الرابعة وهو وجوب اختصاص ذلك الشارع بما يدل على كونه آتيا بتلك الشرايع من عند الله فظاهر ايضا والا لم يكن قبول قوله اولى من قبول قول غيره ولما كان العلم بكون المعجزات دالة على تصديق الله اياه لايحصل الابعد العلم بوجود اله مثيب معاقب وجب تحصيل العلم بهذه الاشياء ولان عمدة امر الشارع فى ضبط مصالح العالم لما كان هو الترغيب فى الثواب والترهيب عن العقاب وجب العلم اولا بالاله المثيب المعاقب واما الخامسة وهى وجوب اشتمال تلك الشريعة على العبادات لانه لما كان العلم بالاله ضروريا فى حصول مصلحة العالم فلابد من شيء يذكرهم تلك المعبود وما ذاك الا العبادات البدنية فانها لامحالة يذكر المعبود فلاجرم وجب فى الحكمة ايجاب العبادات ثم يجب استحفاظ ذلك التذكير بالتكرير فانه اذا وجب الصلوة فى اليوم والليلة خمس مرات حصل لامحالة للمصلى بذكر المعبود خمس مرات وذلك التكرير سبب الاستحكام التذكير وبهذا الطريق تستمر الشريعة الداعية الى العدل الذى هو سبب بقاء

حيوة النوع الانسانى فهذه فائدة هذه العبادات فى الدنيا واما منافعهـا فى الآخرة فالثواب الجزيل واما فائدة ...رين المولين وجوههم شطر الحضرة القدسية والعتبة الالهية فهى التى ذكرنا فى الفصل السالف ولما قرر الشيخ هذه المعانى قال فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة ثم الى النعمة فالمراد من الحكمة ما فى هذه العبادات من بقاء نظام العالم والمراد من الرحمة والنعمة مافيها من الاجر الجزيل فى الآخرة ومتى وقفت على هذه الحكمة البالغة عرفت كمال عناية الله تعالى بالمخلوقات ونهاية حكمته فحينئذ يتجلى لك من افق الجناب الالهى ما تبهرك عجائبه واما قوله ثم اقم واستقم فمعناه انك لما عرفت الفائدة فى هذه الشرائع عرفت انه لابد لك من ان تقيم غيرك عليها وان تكون مستقيما فيها ولقائل ان يقول ما المعنى بقولكم لما احتاج اهل العالم الى الشارع وجب وجوده ان عنيتم به كونه موجودا واجبا لذاته فهو ظاهر الفساد وان عنيتم به انه يجب على الله تكوينه وايجاده كما قوله المعتزلة ان العوض واجب على الله تعالى اى او لم يفعله لاستحق الذم وذلك مما لايقول به الفلاسفة اصلا وان عنيتم به ان وجود النبى لما كان سببا لنظام هذا العالم وثبت انه تعالى مبدأ لكل كمال وخير وجب ان يكون تعالى علة لهذا الشخص فهذا باطل ايضا لانا نقول ليس كل ما كان اصلح لهذا العالم وجب حصوله فى هذا العالم فان اهل العالم لو كانوا مجبولين على الخيرات والفضائل لكان اصلح من ان يكونوا على ما هم عليه الآن مع ان ذلك لم يوجد فاذا كان كذلك جاز ان يقال وجود النبى اصلح من عدمه مع انه لم يوجد اصلا وان عنى به معنى آخر رابع فلابد من بيانه حتى يمكننا النظر فى صحته وفساده واما قوله لابد من احتصاص الشارع بمعجزات تدل على انه جاء بتلك الشرائع من عند الله فهذا ايضا غير لايق باصول الفلاسفة لان الشيخ بين فى النمط العاشر ان السبب فى تمكين الرسول من المعجزات اختصاص نفسه بقوة لاجلها يتمكن من تلك المعجزات وبين ان تلك القوة قد تحصل لنفس الساحر الخبيث والفرق بين الرسول الصادق والساحر الخبيث ليس الا بان الرسول يدعو الى الخيرات والساحر يدعو الى الشرور والفرق بين الخير والشر معلوم بمجرد العقل واذا كان كذلك كان العقل مستقلا بالفرق بين النبى وغيره من غير حاجة الى هذه المعجزات وايضا فلان المعجزات انما تدل على الصدق لانها قائمة مقام تصديق الله اياه وهذا مبنى على انه تعالى عالم بالجزئيات وفاعل بالاختيار والقوم ينكرونه فكيف يستقيم لهم هذا الكلام وكذا القول فى زجر الخلق عن المعاصى لايستقيم على قولهم لان حاصل القول عندهم فى عقاب العاصى ان النفوس التى اشتد ميلها الى الدنيا وعلائقها اذا فارقت ابدانها اشتاقت اليها مع انه لايصل اليها فتقع فى العذاب فاما لو قدرنا ان انسانا قتل اشخاصا واغار على اموالهم ثم نسى ذلك وغفل عنه ومات على هذه الحالة وجب ان لايعذب بسبب ذلك لان العذاب بسبب الشوق وقد فرضنا نفسه خالية عن الشوق فعلمنا ان ذلك لايستقيم على اصول الفلاسفة واعلم ان السبب فى وقوع امثال هذه الكلمات فى السنة الفلاسفة انهم كرهوا التصريح بخلص مذهبهم ومحصل معتقدهم فارادوا التشبه بالمسلمين فى اطلاق هذه الالفاظ والمحقق لايخفى عليه ان شيئا منها لايستقيم على اصولهم * المسئلة الخامسة * فى ان العارف يريد الله لله تعالى لالشئ غيره * اشارة * (العارف يريد الحق الاول لالشئ غيره ولايؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لالرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعى وفيه المطلوب ويكون الحق ليس هو الغاية بل الواسطة الى شئ غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه) لما ذكر ما فى العبادات من المنافع شرع ههنا فى بيان ان العارف لماذا يريد الله تعالى ولماذا يعبده فزعم اولا انه يريد الله لله لالغرض سواه ومن الناس من احال القول بذلك فزعم ان الارادة صفة لاتتعلق الا بالممكنات لانها صفة تقتضى ترجيح احد طرفى المراد على الآخر وذلك لايعقل الا فى الممكنات فاذا قلنا العارف يريد الله فمعناه ان العارف يريد معرفته ومحبته والالتذاذ بالنظر الى وجهه الكريم او ثوابه او الخلاص عن عقابه فيكون المراد بالحقيقة هذه الاشياء لاذات الله تعالى وايضا فالشيخ برهن فى اول النمط السادس ان كل مريد فلابد وان يكون حصوله اولى لذلك المريد من عدمه ويكون المطلوب بالقصد الاول حصول تلك (الاولوية)

الاولوية وهي على هذا الاصل ان كل من فعل الفعل بالارادة فهو مستكمل واذا كان كذلك فكل من اراد الله تعالى لم يكن المراد الاول هناك ذات الله بل الاستكمال العائد منه الى المريد فلا يكون المراد الاول الا ذلك الاستكمال واما لمتأ لهون من الفلاسفة والصوفية فقد اتفقوا على ان الانسان يصح ان يريد الله تعالى لا لشئ سواه واحتجوا عليه بان الكمال محبوب لذاته وكلما كان الاطلاع على كال المعلوم اتم كان حبه اشد وكلما كان الحب اشد كان الاستغراق به اشد والانقطاع عما سواه اتم وربما انتهى الامر فى ذلك الى ان يصير الانسان غافلا عن نفسه وعن حبه لذلك المحبوب بل كانه لا يبقى له شعور الا بالمحبوب فقط والعشق الشديد فى الشاهد مما يبين صدق هذه القضايا واذا كان كذلك ففى تلك الحالة حب استكماله بالله تعالى غير حاصل لان حب الشئ مشروط بالشعور به فاذا كان هو فى هذه الحالة غافلا عن كل ما سوى الله تعالى استحال ان يكون محبا لشئ سوى الله تعالى واما حب الله تعالى فهو حاصل لان الشعور التام بكمال الله تعالى حاصل فى هذه الحالة مع ان هذا الشعور يوجب الحب فظهر بما قررنا ان حب الله تعالى قد ينفك عن كل ما عداه واما الذى احتج به المنكرون من ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بالحصة العائدة الى النفس فذلك هو المصادرة على المطلوب الاول فان عندنا العارف قد يريد الله تعالى لا لشئ سواه فالقول بانه لا يريد الا الممكن ادعاء لعين المطلوب وانه باطل فهذا تخليص الكلام فى قوله العارف يريد الحق الاول لا لشئ غيره واما قوله ولا يؤثر شيأ على عرفانه فاعلم انه يحتمل وجهين لما ان قد الحق الاول ليستحيل ان يكون مراداته كان هذا الكلام تأويلا لما قبله اى معنى ما قلنا ان العارف يريد الحق الاول هو انه يريد معرفته وان قلنا بصحة ذلك كانت هذه القضية بيانا لقوم آخرين وتصير كأنه قال العارفون يريدون الله تعالى الله فقط وهم الذين وصلوا الى الكمال الاقصى ثم يليهم قوم آخرون وهم الذين يطلبون معرفة الله تعالى ولا يؤثرون شيئا على تلك المعرفة واما قوله وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه فاعلم انه لما تكلم فى ارادة العارفين تكلم فى تعبدهم واعلم انهم فى ذلك على ثلث طبقات فالطبقة الاولى فى الكمال والشرف الذين يعبدونه لذاته لا لشئ آخر والطبقة الثانية وهى التى تلى الاولى فى الكمال الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهى كونه مستحقا للعبادة والطبقة الثالثة وهى آخر درجات المحققين الذين يعبدونه ليستكمل نفوسهم بالانتساب الى عبادته وانما تأخرت هذه الطبقة عما قبلها لان المطلوب لهؤلاء انتسابهم اليه وذلك لانتساب صفتهم فالمطلوب الاول لهم صفة من صفاتهم واما الاولان فطلوب احدهم ذاته تعالى ومطلوب الآخر صفة من صفاته وشتان ما بين الدرجتين ولقد روى فى الاخبار انه عليه السلام لما عرج به ووصل الى ما وصل اليه من المقامات السنية والدرجات الرفيعة اوحى الله تعالى اليه وقال بم اشرفك فقال عليه السلام اربان تشرفنى بان تنسبنى الى نفسك فنزل سبحان الذى اسرى بعبده ليلا واما قوله لا لرغبة اورهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعى وفيه المطلوب فالمراد منه ان الغرض من العبادة لو كان هو الوصول الى الثواب او الهرب من العقاب لكان المقصود بل المعبود بالذات هو الثواب والعقاب ويكون كون الله تعالى معبودا خلاف الغرض لا بالذات بل بالعرض قوله لا لرغبة اورهبة لابد من تقييده بالرغبة فى الثواب والرهبة عن العقاب والا فحصول النسبة اليه عرض فكيف يقال مع ذلك انه لا غرض له الى ذلك الفعل * اشارة (المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صار وايتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها فى دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله فى الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهى

ومشرب هنى ومنكح بهى واذا بصر عنه فلا مطمح لبصره فى اولاه واخراه الالى لذات قبقبة وذبذبة والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار قدعرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ماتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده) * التفسير * المخدج الناقص ومنه حديث على رضى الله تعالى عنه فى ذى اليد مخدج اليداى ناقص اليد لاوزارعن الشئ العدول عنه اغلق الرجل اظفاره فى الشئ اى انشبها فيه حوله الله الشئ اى اعطاه وملكه طمح بصره الى الشئ ارتفع وكل مرتفع طامح القبقب البطن الذبذب الذكر شجون الاودية طرفها واما المعانى فظاهرة غنية عن التفسير

* القسم الثانى * فى الرياضة وفى كيفتها احد عشر فصلا * اشارة * (اول درجات حركات العارفين مايسمونه هم الارادة وهو مايعترى المستبصر باليقين البرهانى اوالساكن النفس الى العقد الايمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد) * التفسير * اعتنقه اى احبه ثم نقول اذا حصل الاعتقاد فى ان السعادة بالاعراض عما سوى الله والاقبال على الله سواء حصل هذا الاعتقاد بالبرهان او بالتقليد اقتضى ذلك الاعتقاد ارادة الاعراض عما سوى الله والتوجه الى الله فما دام الشخص كذلك يسمى مريدا والتحقيق فى هذا الباب ان طالبى هذه الطريقة على اربعة اقسام احدها الذين مارسوا العلوم الالهية واجتهدوا فى طلبها والوصول الى دقائقها بالانظار الدقيقة والافكار العميقة فحصل لهم شوق شديد وانجذاب تام الى الجانب الاعلى فحملهم حب الاستكمال فى ذلك على الرياضة وثانيها النفوس التى مالت باصل فطرتها وغريزة جوهرها الى ذلك الجانب من غيران يتعلموا علما اومارسوه بحثا ونظرا حتى انهم فى حال ساذجيتهم متى سنح لهم انقطاع قليل عن المحسوسات اما فى سماع اوفكر قليل استولى الوجد عليهم واشتد الحزن فيهم وغشيهم من الاحوال النفسانية والسوانح القدسية مايذهلهم عن الجسمانيات وعلايقها وثالثها النفوس الموصوفة بالوصفين جميعا اعنى ان يكون باصل فطرتها جبلت على الحنين الى جناب العزة ثم استكمل ذلك الشوق بالارتياض بالمعالم الالهية والمباحث الحقيقية ورابعها النفوس الخالية عن الوصفين ثم انها لكثرة سماعها كمال هذه الطريقة وان قصارى السعادة البشرية وملاك البهجة الانسانية مرتبط بها مالت اليها واعتقدت فيها فهذه اقسام اربعة لطالبى هذه الطريقة لامزيد عليها والرياضة اللائقة بكل واحد منها غير اللائقة بالاخرى ونحن نشير الى معاقد قواعدها لكن بعد تقديم مقدمتين فالمقدمة الاولى ان النفحات الالهية دائمة مستمرة وان كل من يوصل اليها وصل اليها على ماقال سبحانه والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا المقدمة الثانية انا بينا فى سائر كتبنا انه ماقامت دلالة البتة على اتحاد النفوس البشرية فى النوع بل الظن الغالب انها قد تكون مختلفة واذا كان كذلك فربما كان بعض النفوس مستعدا استعدادا شديدا لهذا المطلب وربما لم يكن مستعدا لها البتة وبين الطرفين طرفى الكمال والعدم اوساط مختلفة بالقوة والضعف واذا عرفت ذلك فنقول اما القسمان الاولان اعنى التى حصل الشوق لها بالعلم دون الفطرة والتى حصل الشوق لها بالفطرة دون العلم فلكل واحد منها مالبس للآخر فلاجرم يخالف كل واحد منهما الآخر فى الكسب والمكتسب اما الكسب فلان صاحب العلم الاولى له فى الاكثر الحركة والانقطاع عن الخلق لان الحاجة الى الغير لاجل ان يكون له من يهديه وعن الضلالات يقيه ولا مرشد فوق العلم واما صاحب الفطرة اذا لم يكن عالما احتاج لامحالة الى المعلم والمرشد لئلا ينحرف عن سواء السبيل ولا يقع فى المتألف والمعاطب واما المكتسب فلان صاحب العلم اذا اشتغل بالرياضة كانت مشاهداته ومكاشفاته اكثر كمية واقل كيفية مما لصاحب الفطرة اما انها اكثر كمية فلان قوته النظرية تعينه عليه واما انها اقل كيفية فلان القوة النفسانية يتوزع على تلك الكثرة وكلما كانت الكثرة اكثر كان توزع القوة الى اقسامها اكثر فكان كل واحد منها اضعف لما عرفت ان الجزء الاكثر من القوة اقوى واذا وقفت على ذلك علمت ان الامر فى جانب الفطرة بالضد من ذلك (واما)

واما القسم الثالث وهو النفس المستجمعة للقوة الفطرية والمعارف الاكتسابية فهى النفس الشريفة الكاملة القدسية التى يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار وهذه الاقسام الثلثة مشتركة فى أن رياضاتها القلبية يجب ان يكون زائدة فى الكم والكيف على رياضاتها البدنية لان المقصود من الرياضات البدنية حصول الرياضات القلبية واذا حصل المقصود كان الاشتغال بالوسيلة عبثا بل ربما كان عايقا لكن لابد من المحافظة على وظائف الفرائض لئلا يتعود النفس الكسل فيصير عدم الرياضة البدنية سببا لزوال الرياضة القلبية واما القسم الرابع وهو النفس الخالية عن الصفتين معا فهذه النفس لاينبغى ان يشتغل اولا الا بتهذيب الظاهر من الاعمال التى يشتمل على شرحها كتب الاخلاق حتى اذا تمرنت ولانت واستيقظت من سنة الغفلة ورقدة الجهالة استعدت للنفحات الالهية والبوارق الربانية فاذا ذاقت تلك اللذة انجذبت اليها واقبلت بالكلية عليها *اشارة*(ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية مادون الحق عن متن الايثار والثانى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسى منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلى والثالث تلطيف السر للتنبيه والاول يعين عليه الزهد الحقيقى والثانى يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكى بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذى يأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة) * التفسير * الامور المحتاج اليها ليكون الرياضة نافعة منها امور غير مكتسبة ومنها امور مكتسبة والاول امور اولها ان يكون نفسه مستعدة لهذا الحديث ملا ثمة له اذ لو لم يكن كذلك ما نجعت فيه الرياضة اصلا لان تأثير الرياضة ليس الا فى ازالة العوائق ورفع الحجب والاستار وزوال العائق لايكفى فى حصول المطلوب بل لابد معه من القابل المستعد فاذا لم يكن النفس مستعدة لم يفد الرياضة سعادة اصلا لكنها يفيد السلامة لان العلائق بدنية متى قلت وضعفت لم يتعذب النفس بعد المفارقة شوقا منها الى البدن وثانيها ان المريد اذا لم يكن عالما فلابد له من شيخ محقق محق سالك اما المحقق فلانه لو كان من المزورين الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا حتى باعوا اديانهم بثمن بخس دراهم معدودة وانفاس محدودة كانوا من الضالين المضلين واذا كان الاصل كذلك فالفرع اولى ان يكون اعوج وكيف استواء الظل والعود اعوج واما المحق فلانه لو كان صادقا فى الطلب ولكنه زاغ عن الجادة وانحرف عنها كما يقع لبعض اصحاب الرياضة من توهم الحلول والاتحاد كان فساد حال المقتدى به اتم واما السالك فلان الوصول تارة بالجذبة على ما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازى عمل الثقلين واخرى بالسلوك والاول لايصح ان يقتدى به لانه مثل من وجد كنزا فصار غنيا فانه وان كان ذا مال لكنه غير عالم بكيفية اكتساب المال فلا ينتفع به التلميذ الطالب لتعلم كيفية الاكتساب واما الثانى فهو الذى يصلح لتربية المريد لان من سلك الطريق وعرف مراحلها ومنازلها واطلع على متالفها ومعاطبها امكنه ارشاد الغير الى سواء السبيل والاخبار عن كيفية تلك الاحوال على التفصيل الثالث ان لايتفق له من الرفقاء والخلطاء والاحوال البدنية والنفسانية الا ما ينفره عن الدنيا ويرغبه فى الآخرة واما الامور المكتسبة فهى اما بدنية واما نفسانية اما البدنية فالقول الضابط فيه على سبيل الاجمال قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى واما على سبيل التفصيل فهو ان المريد لابد له من ترك الفضول واصلاح الضروريات اما الفضول فهو الاستكثار من المشتهيات سواء كان المشتهى مالا او جاها او صيتا او استعلاء على الغير او استكثارا من العلوم الالهى لاتكون مقربة الى الله تعالى وهذا مقام صعب لان تلك اللذات حاضرة واللذة العقلية غائبة وايضا فهذه اللذات مألوفة واللذة العقلية غير مألوفة والانفطام عن اللذة الحاضرة المألوفة رغبة فى الغائبة غير المألوفة

لاشك انه شديد جدا واما الضروريات فهي المحسوسات واولها المذوقات والاستقراء دل على ان البطنة يذهب الفطنة وتزيل الرقة وتورث القسوة والقياس دل عليه ايضا لان كثرة المراد له سبب لحصول الملكات فاشتغال النفس بتدبير الغذاء من الخارج والداخل شغل شاغل وامر عائق لها عن الاتصال الى الجانب الآخر واما الجوع الشديد فهو يورث ضعف لاعضاء الرئيسة واختلالها وذلك يوجب تشويش النفس واضطراب الفكر واختلال العقل وكل ذلك مانع عن المقصود فاذا لابد من اصلاح امر الغذا وذلك بان يكون قليل الكمية كثير الكيفية اما قليل الكمية فلئلا يمنعها باشتغالها بالهضم عن التوجه الى القبلة الاصلية واما كثير الكيفية فليتدارك بقوتها الخلل الحاصل من قلة كميتها ويجب ان يكون امداد الاعضاء الرئيسة شديدا جدا فانه مادامت هذه الاعضاء باقية على كمال حالها لم يظهر كثير خلل من ضعف سائر الاعضاء وثانيها المبصرات واعلم ان الالوان على قسمين مشرقة كالحمرة الناصعة والخضرة والصفرة الفاقعة والبياض اليقق ومظلمة كالسواد والكحلية والعودية وغيرها والنظر الى الالوان المشرقة يمد الروح ويفرح القلب وينبسط النفس لما ان النور محبوب الروح ومعشوقه والنظر الى الوان المظلمة يكدر الروح ويغم القلب ولذلك يجب ان يكون مسكن المريد وملبسه ملونا بالالوان المناسبة لتقوية الروح ليكون النظر اليها متدار كما لما حصل من الخلل بسبب شدة الرياضة ثم ان تلك الالوان المشرقة لاينبغي ان يكون نقوشا دقيقة مختلطة لان النفس يشتغل بتأملها فيزيدها كلالا ولذلك منع الاطباء من نظر المترسمين الى النقوش ولمثل هذه العلة كلما كان اللون اقرب الى البساطة والصفا كان اولى وهو البياض اليقق ولذلك كان احب الثياب الى رسول الله صلى الله عليه السلام واعلم ان الاجسام المبصرة على قسمين منها ما النظر اليه تشوق صاحبه الى معرفة الله مع الامان من توارث الشهوة ومنهاما النظر اليه يفيد معرفة الله تعالى لكن لامع الامان من الشهوة اما الاول فكالنظر الى السماء والارض والجبال والبحار والمعادن فان الانسان اذا تأمل فيها واعتبر دقائق حكمة الله تعالى في تركيبها خاض في بحر من المعرفة لاساحل له ويكون هو في هذه الحالة آمنا من توارث الشهوة وغوائل النفس الامارة واما الثاني فكالنظر الى المراكب والمواكب والدور والقصور والولدان والغلمان فان النظر اليها يفيد معرفة حكمة الله تعالى لكن لامع الامان عن غوائل النفس بل لا كثر توارث الشهوة وانتعاش الطبيعة عند مشاهدتها وحدوث الميل اليها والرغبة في تحصيلها ويصير ذلك قاطعا للمريد عن المطلوب ولهذا السر قال الله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت فان الاعتبار حاصل بالنظر الى هذه الاشياء مع الامن عن غوائل الشهوة وايضا فالاستقراء دل على ان النظر الى السموات والارضين وما فيهما والمكث في قلل الجبال والمواضع الخالية تورث الرقة والتفكر في امر المعاد والنظر الى القسم الثاني يورث حب الدنيا والميل اليها ولذلك قال عليه السلام لعائشة رضى الله عنها اياك ومجالسة الاغنياء واما المسموعات فهي اما الالحان المناسبة اوغيرها والاول هو السماع والاستقراء دل على انه كلما كان القلب مائلا الى شئ فانه عند السماع يصير اكثر ميلا اليه واكثر انقطاعا وتجردا عن غيره لاسيما اذا كانت الالحان مقرونة بشعر مشعر بذلك الغرض ولذلك فان العاشق اذا سمع شعرا لائقا باحوال معشوقه ظهر فيه من الوجد والحنين والانين مالا يظهر مثله في غير وقت السماع واما غير السماع فليجتهد المريد من تقليل الكلام ومن تقليل استماعه الافيما يناسب غرضه اما التقليل من الكلام فهو شاق على النفس وسببه ان الانسان خلق فعالا بالطبع والافعال منها مايكون مساقة لايمكن مزاولتها الابتجشم المؤن والكلف فيكون ذلك صادرا للانسان عن مقتضى جبلته وهو الفعالية ومنها مالايكون كذلك وهو الكلام ولهذا السبب اصطلحوا على ايجاده معرفات لما في الضمائر دون غيره واذا كان كذلك فيكون الداعي باصل الفطرة متوفرة عليه والصارف المذكور زائل فلا جرم كان الامتناع عنه والحالة هذه شديدا اللهم الا عند اعتبار العقل مافيه من المضار والضابط فيه ان شعب الكلام كثيرة فلو مكنا (النفس)

النفس منه بقيت مشغولة به فيه من الشعب حيث لايتفرغ لسائر المهمات هذا اذا قدرنا خلوه عن جميع الآفات البدنية والنفسانية مع ان الامر بالضد منه كما روى ان الصديق رضى الله عنه يمصمص لسانه و يقول هذه التي اوردني الموارد واما التعليل من الاستماع فلان النفوس جبلت على وجه الكمال المطلق ونسبته على حب المحاكاة لئلا يحط مرتبته في شيء عن مرتبة غيره فاذا سمع الانسان ماالغيره من حالة كاملة وصفة مطلوبة اما في الدين اوفي الدنيا توفرت دواعيه على تحصيله حتى انه ربما يلزم الامر فيه في ذلك الى حصول الشوق فيه الى حصول الضدين نحوان يتشبه بالزهاد في التجرد والانقطاع عن الدنيا و يتشبه بالملوك والاغنياء في كثرة الخول والخدم والاستعلاء على اهل الدنيا وكل هذه الآفات بسبب المشاهدة والسماع فامااذا سد المريد على نفسه هذين الطريقين تخلص من اكثرهذه الآفات وامكنه التوجه الى مايسعده في الدنيا والآخرة واما المشمومات فليحترز المريد عن الاهوية العفنة والمتغيرة وليجتهد في ان يكون مسكنه في صحراء واسعة وهو بعيد عن التغير ليكون ذلك متلافيا ماحصل من الخلل الواقع بسبب الرياضة فان الهواء اقوى الاسباب الستة على تغير كيفية البدن وايضا فلواستعار بشيء من الطيب كان جيدا لانه يمد الاعضاء الرئيسة امدادا بينا ولذلك كان عليه السلام شديد الحب للطيب واما الملموسات فمن جملتها امر المنكوح ثم ان المريد ان امكنه ان يدفع هذه الآفة عن نفسه بالصوم فذلك هو الواجب ولذلك قيل متى جاعت المعدة شبعت هذه الشهوة ومتى شبعت المعدة جاعت هذه الشهوة وان تعذر عليه ذلك تعين التزويج ولكن يكون في هذه الحالة على شفا جرف لان بتقدير ان لايحصل شيء من الآفات التي هي اقوى الآفات بالكم والكيف لكن قهر النفس حال وصول غذائها اصعب من قهرها حال منع الغذاء عنها ومنها الملبوسات و يجب ان لايزاد فيها على مايدفع ضرر الحر والبرد وان تكون لطيفة لموافقة الشرع وتقوية الطبع على مايشهد به الذوق السليم واما الاحوال النفسانية فهي التي ذكرها الشيخ ههنا وحصرها في ثلثة امور الاول تنحية مادون الحق عن متن الايثار و يعين عليه الزهد الحقيقي اما انه لابد من الزهد فلان الدنيا والآخرة ضرتان واما انه لابد من كونه حقيقيا فلانه اذا تركه بالظاهر وكان القلب معه مائلا اليه لم ينتفع به لان الله لاينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم ولكن ينظر الى قلوبكم اجل لابد وان يقنع من المريد في مبدأ الامر بالزهد الظاهرى لان الزهد الحقيقي لايحصل الابتقدم الزهد الظاهرى فلو منعناه عن الزهد الظاهرى الاعند الزهد الحقيقي لزم الدور بل لابد من الزهد الظاهرى اولا ليحصل الحقيقي ثانيا فانهم اتفقوا على ان الرياء قنطرة الاخلاص والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة والمراد من النفس الامارة قوى الحس والشهوة والغضب والتخيل والتوهم ومن النفس المطمئنة القوة العاقلة الطالبة لمعرفة الله تعالى ومحبته ولابد من البحث اولا عن ماهية هذا التطويع ثم ثانيا عن الاسباب الموجبة له اماماهيته فاعلم انه روى عن النبي عليه السلام انه قال مامن مولود يولد من بني آدم الا و يولد معه قرين من الشيطان فقيل له وانت يارسول الله كذلك فقال وانا كذلك الا ان الله اعانني عليه فاسلم الشيطان ومنهم من انكر هذه الرواية وقال الرواية الصحيحة فاسلم معناه ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم من شره قال لان الشيطان لايسلم قط والمقصود ان العقلاء اختلفوا في امكان الرياضة فمنهم من احالها لان قوة الحس طالبة لذاتها للمحسوسات وقوة الشهوة طالبة للمشتهيات وقوة الغضب طالبة للانتقام واذا كان الامر كذلك استحال انقطاعها عن هذه الجوانب وتعلقها بالمجردات واما المحققون فانهم سلموا ذلك وزعموا انه لايقدح في غرضهم لانه ليس المقصود من الرياضة ان تصير قوة الحس والشهوة والغضب طالبة للامور المجردة بل ان لايكون مستولية على القوة العاقلة ولا مستعلية عليها فانه متى لم يكن النفس الناطقة مقهورة لهذه القوى توجهت بطبعها الى عالم المجردات القدسية واما الخيال والوهم فهما بالطبع ليسا متوجهين الى المحسوسات بل ان كان الاستعلاء للحس والشهوة والغضب تبعاها والا صارا تابعين للعقل متصرفين في الامور

المناسبة له ومثاله ان الانسان اذا كان الغالب عليه الشهوة كان عمل الوهم والخيال في الامور المناسبة لها وان كان الغالب عليه الغضب كان عملها في الامور المناسبة له وان كان الغالب عليه الانقطاع عن الدنيا والاقبال على الله تعالى كان عملهما في الامور المناسبة لذلك حتى لا يرى في النوم الا الصور الملائكة والجنة والنار ولا يسمع من الهاتف الا كلمات التحذرة عن الدنيا والرغبة في الآخرة ثم اذا صار الوهم والخيال كذلك اعانا العقل على عمله واعانهما العقل ايضا على ذلك ولا يزال كل واحد منهما تعين الآخر حتى يصيلا الى المقصد الاقصى فلهذا السر ذكر الشيخ ان الغرض من تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة هو ان ينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي واما اسباب هذا التطويع فقد ذكر الشيخ امورا ثلثة اولها العبادة المشفوعة بالفكرة واما العبادة فلان النفس في اول الرياضة قليلة الالتفات الى الجانب الاعلى فلابد من سبب مذكر وما ذاك الا العبادات كما تقدم تقريره واما كونها مشفوعة بالفكرة فلانه لما كان الغرض من العبادات تذكر تلك المجردات وذلك مما لا يتأتى الا بالفكرة فلاجرم وجب كون العبادة مشفوعة بالفكرة وثانيها الالحان وقد تقدم تقريره وثالثها نفس الكلام الواعظ من قابل ذكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد فاعلم ان الكلام الواعظ هو الاصل واما القيود الاربعة الباقية فهي كالامور الخارجة المتممة ولابد من شرحها اما كون القابل ذكيا فلان من لم يكن فعله مطابقا لقوله لم يكن لقوله وقع في القلب لان المؤثر ليس هو القول اللساني بل القوة النفسانية فاذا لم تقو القوة النفسانية على اصلاح بدنها مع شدة قربها اليه فلان لا تقوى على اصلاح بدن آخر كان اولى واما كون العبارة بليغة فيجب تقدم تفسير البلاغة وهي في الاصل عبارة عن بلوغ الرجل بعبارته كنه ما في ضميره ولابد مع ذلك من قيد آخر لينتفع به في مطلوبنا هذا وبيانه وهو ان دلالة الالفاظ كما عرفت اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام وقد بينا في كتاب الاعجاز ان الفصاحة لا تحصل الا من دلالة الالتزام وايضا فالنفس لكونهما من كون جوهر الملائكة مستعلية على جميع الاجسام والاعراض مستحقرة لها غير ملتفتة اليها بل هي لا تنفعل الا اذا استشعرت جانب الله تعالى وتفكرت في عظمته ولاح له شيء من مبادي جلاله وكبريائه فانها هناك تتلاشى وتضمحل كما قال الله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب فاذا عرفت ذلك فنقول اوا عبر الانسان عن كمال الله تعالى وعظمته في صفة من الصفات بعبارات دالة عليه بطريق الالتزام دلالة غير موصلة الى كنه المعنى بتمامه بل دلالة مكشوفة من وجه ومبهمة من وجه آخر فبالقدر الذي حصل من الادراك يحصل اللذة والاستعظام وبالقدر الذي لم يصل اليه ولم يحطه بقي مشتاقا اليه فيحصل هناك لذات نفسانية بسبب الوصول وآلام نفسانية بسبب الشوق الى ما لم يصل اليه ثم لتعاقب تلك اللذات والآلام يكون الشعور بها أتم ولاختلاطها تحس بها كالحالة الواحدة الممتزجة من اللذة والالم فتحصل هناك حالة طيبة شبيهة بالدغدغة مدهشة مطربة مع نوع من الاستعظام والحيرة والكلام الواقع على هذا الوجه يكون في اعلى طبقات الفصاحة ومثاله قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي فانا لو قلنا ان ما فيه من الفصاحة لما فيه من الترصيع في قوله ابلعي واقلعي والمطابقة في قوله ياسماء ويا ارض لكان ذلك سببا قليلا والحدس السليم والذوق المستقيم شاهدان بان الروعة التي يجدها منها اكثر كثيرا مما يقتضيه هذا القدر ثم اذا فتشنا وجدنا السبب فيه ما ذكرناه فان لفظة قيل فعل ما لم يسم فاعله مع ان المراد منه هو سبحانه وذلك مشعر بانه سبحانه في العظمة والكبرياء بحيث متى قيل قيل لم ينصرف العقل والوهم والفكر والخيال الا اليه لكون ما عداه بالنسبة اليه كالمعدوم فهذه الكلمة مشعرة بالعظمة من هذا الوجه وان لم يكن فيها بيان تفصيلي لها حتى لو قلت قال الله يا ارض ابلعي ماءك لذهب اكثر تلك الروعة والفخامة وكذلك قوله تعالى يا ارض ويا سماء مشعر بنفاذ امره سبحانه وتعالى على هذه الاجسام العظيمة الجليلة ومن نفذ امره فيها كان بالعظمة اجدر فهذا مشعر بنوع آخر من العظمة على الاجمال لا على التفصيل حتى لو صرحنا بذلك التفصيل وقلنا انه تعالى قطع مادة المطر من السماء وجعل الارض يابسة للماء لم يبق شيء من تلك الروعة فاما قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين فهو وان كان في غاية الحسن لاشتماله على مجامع الاخلاق (الفاصلة

الفاضلة لكبها اكونها متناولة لاحوال النفس لاللامور الالهية لم يكن فيها من الروعة ما في الآية الاولى فظهر بذكرنا انه كيف ينبغي ان يكون الكلام بليغا حتى يكون ملائما للنفوس الفاضلة واما كون النعمة رخيمة فقال صاحب الصحاح كلام رخيم اي رقيق وانما يجب ان يكون ذلك لئلا يفرغ الدماغ بقوته ولئلا يشتغل النفس عن غيره لان النفس يشتد اشتغالها بالمدركات القوية و يذهل عن غيرها ثم ههنا بحث وهو ان الملائم لكل نوع من الاعراض النفسانية نوع مخصوص من الاصوات قال السيد الجرجاني وقد يسكن الغضب بنقر اوتار الملاهي على الطرق التي تسمى ردة وسليك و ردة نشابور واما الخوف والغم فيعالج بنقر الغضب و بنقر الاوتار في الطرق التي تسمى ردة حسيني واهور لاشك في ان الانسان تختلف اصواته عند اختلاف احواله من الرضاء والغضب والفرح لاشك ايضا في انه عند سماع الاصوات المختلفة تختلف حال الانسان في هذه الصفات فاذ ثبت ذلك فالمريد له مقامات مختلفة ودرجات متباينة فان كان في مقام الخوف من الله تعالى واردنا ازدياده فيه استعملنا الالحان المشجية وان اردنا نقله الى الرجاء استعملنا الالحان المطربة وان ردنا تقوية نفسه حتى تصير مستعلية مستولية استعملنا الالحان المناسبة لذلك واما كون القائل على سمت رشيد فالمراد منه ظاهر والفرق بينه وبين كون القائل زكيا ان الزكاء اشارة الى الزهد وهذا اشارة الى العبادة السبب الثالث من اسباب الرياضة تلطيف السر والمراد منه جعل السر مستعدا للتوجه الى تلك الجهة فانه كما ان الابصار مسبوق بالنظر الذي هو عبارة عن تحريك الحدقة الى سمت المرئي التماسا لرؤيته والسماع مسبوق بالاصغاء فكذا الادراكات العقلية مسبوقة بتلطيف السر وتجريده عن الغفلات وتحديق القوة العاقلة نحو المطلوب وهذه حالة يجدها العاقل عند النظر والتفكر فكأنه يحدق العقل نحو المطلوب ويتوجه اليه فاذا عرفت المراد من تلطيف السر فنقول انه يعين عليه امران احدهما الفكر اللطيف اما الفكر فلانه يفتقر فيه الى تحديق العقل نحو المطلوب فاذا مارس الانسان الفكر حصلت له ملكة التحديق واما اللطيف فلان الفكر قد يكون شاقا شديدا كافي حق المبتدئين وقد يكون سهلا كما في حق من كثرت ممارسته له وذلك هو المنتفع به والثاني العشق العفيف فان العاشق الذي هذا شأنه يكون مترصدا لاحوال معشوقه في حركاته وسكناته وحضوره وغيبته ورضاه وسخطه فيكون توجه الذهن ابدا الى استقراء افعاله وتصفح اقواله فيحصل له بذلك ملكة تلطيف السر ولذلك يحكى انه روئى مجنون بني عامر في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال جعلني حجة على من يدعي محبته وهذا آخر غرضنا من شرح هذا الفصل * اشارة * (ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض) * التفسير * عن كذا اي عرض الخلس التالب والاسم الخلسة بالضم ويقال لفرصة خلسة وومض البرق اي لمع لمعانا خفيفا ولم يعترض في نواحي الغيم والمعنى ان اول منزل من منازل الوجدان يظهر له الانوار الالهية اللذيذة كأنها البرق في سرعة اللمعان والاختفاء وتلك اللوامع مسماة عند اصحاب هذه الطريقة بالاوقات وكل وقت فانه محفوف بوجد اليه وهو في الزمان المتقدم عليه ووجد عليه وهو الزمان المتأخر عنه لانه لما ذاق تلك اللذة ثم فارقها حصل فيه حنين وانين بسبب الشوق الى ما فات ثم ان هذه اللوامع في مبدأ الامر تكون قليلة فاذا امعن في الارتياض كثرت * اشارة * (ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس بتذكر من امره امر فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شئ) * التفسير * الايغال السير السريع والامعان يجب البعير اذا عطفت رأسه بالزمام وانعاج عليه انعطف والمعنى انه اذا معن في الارتياض بحيث يحصل له تلك اللوامع في غير وقت الارتياض و يصير بحيث كلما لمح شيئا انعطف منه الى جناب القدس كما يحكى ان واحدا من السالكين سمع رجلا يبيع الفتار و يقول الخيار عشرة بحبة فشهق

شهقه فقيل اذا كان الحيا وحشرة بحبة فكيف حال الاشرار * اشارة * (ولعله الى هذا الحد يستعلى عليه غواشيه و يزول هو عن سكينته و فيتنه جلسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت الرياضة لم يستفزه غاشية وهدى للتلبيس فيه) *التفسير* استفزه الخوف اى استخفه وقعد مستوفزا اى غير مطمئن المعنى انه كان قبل ذلك بحيث متى سنح له شئ من تلك الاتصالات اضطرب واما الان فانه يصير بحيث يزول عنه اضطرابا به لان النفس اذافاجأها امر عظيم اضطربت وتقلقلت بالرياضة فاما اذا الفت ذلك الامر العظيم سكنت واطمأنت والاستقراء يصحح هذه القضية * اشارة * (ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا وتبلغ له معارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب خسران اسفا) *التفسير* الخطف الاستلاب الشهاب الشعلة الساطعة من النار اسف على مافاته و تأسف اى تلهف والمعنى ان تلك الاتصالات كانت قبل ذلك كالامر الاجنبي عنه فى حصولها لا بحسب مشيته ثم انها تنقلب مألوفة بحيث يحصل بحسب مشيته وارادته ولكنه متى رجع عنها رجع مع الحسرة والتلهف على مافاته من تلك السعادة العظيمة * اشارة * (ولعله الى هذا الحد يظهر عليه مابه فاذا تغلغل فى هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما) * التفسير * ظعن اى سار والمعنى انه قبل ذلك بحيث لايكون احواله البدنية عند العروج كهى عند الرجوع واما الان فانه يزول عنه ذلك التفاوت فيكون حال غيبته الى الله كحال عدم غيبته فيما يرجع الى الحضور عند الخلق * اشارة * (ولعله الى هذا الحد انما يتسنى له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء) * التفسير * يقال تسنى العقدة فتسنت اى حلها فانحلت والمعنى ظاهر * اشارة * (ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به و يحتف حوله الغافلون) * التفسير * قال المحققون من اصحاب الطريقة مارأيت شيئا الا ورأيت الله بعده فما ترقوا قالوا مارأينا شيئا الا ورأينا الله معه ثم ترقوا فقالوا مارأينا شيئا الا ورأينا الله قبله ثم ترقوا حتى مارأوا شيئا سوى الله وهذه الاشارة الغرض منها كمال الدرجة الاولى من هذه الدرجات * اشارة * (فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لمابها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا) * التفسير * در دررورا انصب والمعنى انه يصير قلبه كالمرآة المجلوة المحاذية لجانب القدس فينتقش فيه النقوش المطهرة ابداوله بسبب تلك النقوش لذات عقلية ابدا ولكنه يكون فى هذه الحالة ملتفتا الى نفسه مبتهجا بذاته لمابها من تلك السعادة الكاملة * اشارة * (ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط فان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لامن حيث هى زينتها وهناك يحق الوصول) * التفسير * هذا المقام آخر مقامات السالك الى الله واول مقامات الوصول التام الى الله وهو الفناء عما سوى الله بالكلية والبقاء به بكليته وهناك يحق الوصول * القسم الثالث * فى احكام العارفين * تنبيه * (الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة اللذات من حيث هى اللذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكنه على الحق خلاص) * التفسير * شغل الزاهد بتخلية هذه مادون الحق عن متن الايثار اشتغاله بغير الله لان التنزه عن الغير لايصح الابعد الشعور بذلك الغير لى اعدامه وافنائه وكل ذلك التفات الى ماسوى الله تعالى وايضا فاعتداد العابد يكون النفس الامارة مطيعة للنفس المطمئنة عجز اذلولا الخوف عن الغير لماحصل الاعتداد بطاعته واما اذا صار عارفا واصلا الى الله تعالى فان كان مبتهجا بنفسه من حيث انها واصلة الى الله تعالى مستكملة بهذه السعادة فهذا تيه لان الفرح بكون النفس مترتبة بالقرب من الله تعالى فرح بغير الله فيكون المعشوق الاول بالذات احوال نفسه واما الاشتغال بالحق والانقطاع عن كل ماعداه على ماهو آخر مقامات السالك الى الله فهو الخلاص المطلق * تنبيه * العرفان مبتدئ من تفرق ونفض وترك ورفض ممعن فى جمع ماهو جمع صفات الحق للذات المريد بالصدق منته الى الواحد ثم وقف (القدوفق (المصنف)

المصنف فى هذا الفصل حتى جمع فى هذه الفاظ القليلة جميع مقامات السالكين الى الله واعلم ان السالكين
الى الله تعالى لابد وان يتكلفوا الاعراض عن لذات الدنيا وشهواتها ولايزالون فى كلفة وتكلف من ذلك
الى ان يزول عن قلبهم حبها والميل اليها وهو الدرجة الثانية الا ان منتهى سعيهم وثمرة اجتهادهم الان ليس
الا محو ماسوى الله عن القلب ثم اذا شموا رائحة الانس بالله وابتهجوا بالنظر الى جمال الله وجلاله تركوا
الالتفات الى هذه اللذات الدائرة بقوالبهم وقلوبهم وهذا هو الدرجة الثالثة ثم لايزال يشتد انسهم بالرفيق الاعلى
والكأس الاوفى الى ان يصير الالتذاذ بماسوى الله تعالى مستحقرا عندهم فى جنب تلك السعادات العالية الرفيعة فتلك اللذات
التى كانت مترتبة قبل ذلك تصير مستحقرة مرفوضة وهذا هو الدرجة الرابعة فهذه درجات التخلية وهى فى لسان الحكمة
درجات الرياضات السلبية وفى لسان محققى الصوفية درجات التخلق بنعوت واما درجات الرياضات الايجابية المسماة عند
المحققين بالترقى فى مدارج الكمال فهى التخلق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية والمنة الانسانية وذلك بان يصير
الانسان رؤفا عطوفا رفيقا شفيقا وهذا هو مقام الجمع وقد اتفقت كلمة العارفين على ان مقامات السالكين الى الله
لايخلو عن الفرق والجمع واما الفرق ففيماسوى واما الجمع ففى الله الا ان النفس مادامت مشغولة باكتساب
صفات الجلال ونعوت الكمال كانت فى الفرق بوجه ما لان نظره متعلق بنفسه وبتلك الصفات وبكيفية اكتسابها
وذلك مانع من الاستغراق التام ويحكى ان المنصور لقى حسين بن الخواص فى البادية وساله عن امره فقال اروض
فى مقام التوكل فقال الحسين اذا افنيت عمرك فى التوكل فمتى تصل الى الله فاما الجمع التام فلايكون
الا بالوقوف عند باب الاحد الصمد الحق بحيث لايبقى نظره الى نفسه ولا الى اشتغاله بالله ولا الى استغراقه فى الله
فيكون هناك الكمال التام ولنرجع الى التفسير واما قوله العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض فاعلم
ان هذه الفاظ الاربعة دالة على المراتب الاربعة التى لخصناها واما قوله ممعن فى جميع الصفات هى
صفات للحق فاعلم ان قوله ممعن خبر عن العرفان كأنه قال العرفان مبتدئ من كذا ممعن فى كذا واما جميع
صفات الحق فقد فسرناه واما الانتهاء الى الواحد الحق فقد عرفت المراد منه * تنبيه * (*من آثر العرفان
للعرفان فقد قال بالثانى ومن وجد العرفان كأنه لايجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات
ليست اقل من درجات ماقبلها آثرنا فيها الاختصار فانها لايفهمها الحديث ولايشرحها العبارة ولايكشف
عنها المقال غير الخيال فمن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن
الواصلين الى العين دون السامعين للاثر) * التفسير * لما ادعى فيما تقدم ان الشيخ زينة اللذات من حيث هى لذات
وان كان بالحق تيه اعاد هذا الكلام ههنا فى معرض آخر وهو ان من كان مطلوبه من معرفة الله نفس تلك
المعرفة فقد قال بالثانى انه مطلوبات بالذات سوى الله تعالى واما من كان مطلوبه من المعرفة المعروف حتى
انه لو امكنه وجدان المعروف لا بواسطة المعرفة لما كان يطلب المعرفة فهو قد خاض لجة الوصول ووصل
الى قعر التحقيق وساحل النجاة المطلق واما قوله وهناك درجات ليست اقل من درجات ماقبلها فاعلم ان المحققين
قالوا السفر سفران سفر الى الله وهو متناه لانه عبارة عن العبور عماسوى الله واذا كان ماسوى الله متناهيا
فالعبور عنه متناه وسفر فى الله وهو غير متناه لان نعوت جماله وجلاله غير متناه ولايزال العبد يترقى من بعضها
الى بعض والشيخ لما تكلم فيما تقدم فى منازل السفر الى الله تعالى ثم انه نبه ههنا على ان منازل السفر فى الله
ليست اقل مما تقدم واما قوله لايفهمها الحديث ولايشرحها العبارة فالسبب فيه ان الالفاظ لاتوضع الا للمعانى
المتصورة ولما لم يكن تلك الدرجات متصورة عند اهل اللغة كيف يمكنهم وضع الاسماء بازائها وايضا فلو امكنهم
ذلك لكن الانسان لايخاطب بتلك الالفاظ الموضوعة لتلك المعانى الا اذا حصلت عنده تلك التصورات ومعلوم
ان الجمهور لايتصورون تلك المراتب واذا كان كذلك استحال وصول العبارة الى تفهيم تلك الدرجات
واذا كان كذلك فكل من احب ان يدركها فليجتهد الى ان يصير من الواصلين الى العين لامن السامعين للاثر * تنبيه *
(العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل مايبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ماينبسط
من النبيه وكيف لايهش وهو فرحان بالحق وبكل شئ فانه يرى فيه الحق وكيف لايستوى والجميع عنده
اسوية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) * التفسير * رجل هش بش اى رخو لين يقال الجمع هم سواسية مثل

ثانية اى اشباه والمعنى ان العارف يكون هشاما كل احدا ما لونه هشا ولانه عالم بالحق والفرح بالحق دائم لدوام العلم به فلاجرم العارف هش ابدا سواء كانت الاحوال العاجلة الموجبة للفرح او الترح واما عموم كونه هشا فلانه لاينظر الى ماسوى الله من حيث انه هو حتى يظهر التفاوت بل انما ينظر الى الكل من حيث انتسابها الى الله والكل سواسية فى ذلك فلاجرم كان متواضعا مع الكل رفيقا بالكل يحكى ان شخصين من هذه الطائفة بنيار باطين المسافرين وجلسا هناك للخدمة فسأل احدهما الآخر عن غرضه فقال نصب شبكة لعلى اصطاد كركيا فقال الآخر لكنى لا اصطاد الا الكركى وهذا دليل على ان الاول كان بعد فى مقام التصرف والصعود من الخلق الى الخالق والآخر كان فى مقام الرضا والنزول من الخالق الى الخلق * تنبيه * (العارف له احوال لايحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخارجة وهى فى اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شئ واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو اهش خلق الله تعالى ببهجته) * التفسير * الهمس الصوت الخفى خفيف الفرس دوى جريه وكذلك خفيف جناح الطائر تاح سره اظهره والمعنى ان العارف لايحتمل الاحساس بالامور الخارجية وتارة يحتمله اما الاول فذلك عند الذهاب الى الله تعالى لان احساسه بغيره وان قل يشوشه ويصده عن الغرض فبمقدار شدة رغبته فى الغرض يكون نفرته عن كل مايصد ويقطع فاما الثانى فعند الوصول الى الله تعالى ثم للنفوس هناك مرتبتان المرتبة الاولى ان يكون النفس فى غاية القوة فيكون وفيه بالجوانب واسعة لها ولايكون التفاتها الى الجانب السفلى مانعا لها عن الاشتغال بالجانب العلوى بل هذه النفس عند الاتصال بالمبادى العالية يقوى وينشط ويحصل لها من القوة مالم يكن حاصلا قبل ذلك كما ان البدن يقوى عند النشاط الشديد اقوى واقدر فكذا هذه النفس تقوى عند هذه الاتصال فيتسع للجانبين والمرتبة الثانية ان لاتتسع للجانبين لكنها عند وصولها الى ذلك الجانب حصل لها من الاستغراق ما لاخبر لها من الشواغل الخارجية الحاضرة واما حال الرجوع فالقول فيه كالقول فى الاتصال * تنبيه * (العارف لايعنيه التجسس والتحسس ولاتستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله فى القدر واما اذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لابعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله) * التفسير * فى الحديث من حسن اسلام المرء تركه مالايعنيه اى لايهمه تجسست من الشئ اى تخبرت خبره حسب الاخبار وتحسستها اى تفحصت عنها استهواه الشيطان اى استهامه جسم الشئ اى عظم عبر عن كذا من التعبير والمعنى ان العارف لايكون له همة فى البحث عن احوال الخلق ولايغضب عند مشاهدة المنكر لعلمه بسر الله فى القدر ولكن يعتريه الرحمة ولذلك فانه اذا امر بالمعروف كان ذلك بالرفق واللطف لا بالخشونة والعنف واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لاجل انه لولا عن همة لكان لاينبغى لاحد من بعدى * تنبيه * (العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وسره مشغول بالحق) * التفسير * هذا الفصل مشتمل على صفات اربعة للعارفين الاثنان الاولان منهما اضافيان والآخران سلبيان اما الاضافيان فالاول كونه شجاعا وكيف لا والشجاعة فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع خيال خوف من القتل لكن العارف بمعزل عن تقية الموت والثانى كونه جوادا وكيف لا والجود فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع عنها حب المال والعارف منزه عن حب الباطل اذ كل شئ ماخلا الله باطل اما السلبيان فاحدهما كونه صفاحا لان من لاينفعل اقوى واشرف من ان ينفعل من زلة بشر والاشتغال بالانتقام دليل الانفعال وثانيهما كونه نساء وكيف لا والاستغراق التام فى الله تعالى يزيل عن قلبه كل ماعداه * تنبيه * (العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب مايختلف فيهم من الخواطر على حسب مايختلف عندهم من دواعى العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عند مايكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء فى كل شئ لانه مزية خطوة من العناية الاولى واقرب

واقرب الى ان يكون قبل ما حلف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وفي عارف بحسب وقتين قال صاحب الصحاح رجل قشف اذا لوحته الشمس او الفقر وتغير اثر فته النعمة اى اطعته رجل تفل اى غير متطيب حقيقة كل شئ اكرمه ارتاداهتز من النعمة الحظوة والحظوة بالكسر والضم الحظ والمعنى ان العارف قد يكون بحيث يستوى عنده الجيد والاردى من احوال الدنيا وذلك عند ما يكون الخاطر باله استحقار ما سوى الله وقد يكون بحيث يميل من كل شئ الى احسنه وذلك لامرين احدهما ان الاحسن عناية الله بها اتم وكلما كان عناية الله به اتم كان عناية الانسان به بحيث ان يكون اتم لا من حيث انه هو بل من حيث انه تخلق في ذلك باخلاق الله وثانيهما ان العارف اذا استأنس بالكمال الحق في العقلي ثم رجع الى عالم الحس فكلما كان اكمل كان الى تلك العقليات اقرب فكان محبوبا من هذا الوجه واعلم ان هذه الاحوال قد يختلف بحسب عارفين وقد يختلف في عارف واحد بحسب وقتين * تنبيه * (والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شئ فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف * اشارة * جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او ان يطلع اليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه فلعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له) * التفسير * قال رضي الله عنه اشمأز الرجل انقبض والمقصود ان المستاهلين لهذه الطريقة قليلون جدا فلاجرم المباحث التي يشتمل عليها هذا الفن ضحكة للمغفل وان كانت عبرة للمحصل فمن وجد في قلبه نفرة عنها فليعتقد ان ذلك لنقصانه لا لنقصان هذا الامر ونعم ما قال ارسطاطاليس حيث قال من اراد الشروع في هذه الصناعة فليستحدث لنفسه فطرة اخرى هذا آخر الكلام في هذا النمط ويتلوه النمط العاشر في اسرار الآيات وبه يتم الباب ان شاء الله تعالى * النمط العاشر في اسرار الآيات *

الغرض من هذا النمط ذكر اسباب الخوارق في امور اربعة (ا) في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة (ب) في سبب التمكن من الافعال الشاقة (ج) في سبب التمكن من الاخبار عن الغيب (د) في سبب التمكن من التصرف في العناصر * المسئلة الاولى * في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة * اشارة * (اذا بلغك ان عارفا امسك نفسه عن القوت المرزو مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة) * التفسير * قال رضي الله عنه القوت المرزق اى المنقوص قال صاحب الصحاح ما رزأته ماله اى ما نقصته وارتزأ الشئ انتقص واما قوله فاسجح قال صاحب الصحاح يقال اذا سألت فاسجح اى سهل الفاظك وارفق والمعنى ان العارف لابد وان يكون قوته منقوصا فاذا قيل انه امسك ايضا عن ذلك القدر المنقوص وتركه فلا يستبعد ذلك لان لذلك اسبابا معلومة مشهورة في الطبيعيات * تنبيه * (تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ القوة) * التفسير * قال الغرض من هذا الفصل ذكر مثال لهذه المسئلة دفعا للاستبعاد فان الانسان قد يبقى في المرض الحار مدة مديدة من غير تناول الغذاء واذا عقل ذلك هناك فليعقل مثله في هذه المسئلة لا يقال بينهما فرق لان الحرارة الغريزية مشغولة بتحليل الاخلاط الفاسدة فلا جرم لا يتفرغ لتحليل الرطوبات الاصلية بخلاف ما ههنا لانه ليس ههنا رطوبات فضلية يشتغل الحرارة بتحليلها لانا نقول تأثير الحرارة في تحليل الرطوبات الفاسدة لا يمنع من تأثيره في تحليل الرطوبات الصالحة لان الرطوبات البدنية قابلة للتحليل في الجملة والحرارة محللة والحرارة الغريبة مما يعين الحرارة الغريزية على التحليل فان الحرارة الغريزية اولى بالحفظ والحرارة الغريبة اولى بالتحليل واذا كان كذلك فالرطوبات التي تتحلل بالحرارة الغريزية اولى بان تتحلل عند حصول الحرارة الغريبة معها فثبت ضعف العذر المذكور * تنبيه * اليس قد بان لك

ان الهيآت الساقة الى النفس وقد تهبط منها هيئات الى قوى بدنيه كما قد تصعد من الهيآت السابقة لى القوى البدنية هيآت بنال ذات النفس وكيف لاوانت تعلم مايعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية) * التفسير * لما فرغ من دفع الاستبعاد بالمثال المذكور شرع الآن فى ذكر السبب على سبيل الجملة بناء على الاصول الممهدة فى النمط الثالث فانه ثبت هناك انه ربما وقعت هيئة ولا فى النفس ثم هبطت الى القوى البدنية وربما كانت بالعكس فحصلت هيئة فى القوى البدنية ثم صعدت الى النفس واذا كان كذلك فلا متاع فى ان يكون استغراق نفس العارف فى محبة الله تعالى وانصرافها عن العلايق الجسمانية بالكلية سببا لان تنزل منها الى القوى الطبيعية هيآت مناسبة لتلك الهيئة حتى انها لا تشتغل بتحليل الاجزاء الاصلية ولا يحصل الجوع وكيف يستبعد ذلك ونحن نعلم ان الخوف الشديد ربما اوجب سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال افعال القوى الطبيعية فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك بل هذا اولى لان ههنا النفس مستكملة فلا استبعاد ان تقوى عند استكمالها على حفظ المزاج الاصلى عند التحليل وهذا الفصل مفسر من قوله عليه السلام ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى * تنبيه * (اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى تنزعج اليها احتيج ولم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها وقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون مايقع فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل للحرارة وان لم تكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك فى اصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له فى حال الانجذاب المذكور وللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدنى من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بان يحفظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا لمذهب الطبيعة)* التفسير * قال رضى الله عنه لما ذكر السبب الاجمالى شرع الآن فى ذكر السبب التفصيلى وقد عرفت النفس المطمئنة فيقول النفس الناطقة اذا راضت القوى البدنية صارت القوى البدنية موافقة لها منجذبة خلفها سواء احتاجت الى تلك الموافقة اولم يحتج ثم اذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب ومتى انجذبت هذه القوى البدنية الى متابعة النفس الناطقة لم يتفرغ لافعالها فلا جرم وقفت هذه الاحوال الطبيعية فى حق العارفين ومثاله ماذكرناه من حال المريض بل الامر ههنا اولى من ثلثة اوجه احدها انه حصل فى المرض الحار حرارة غريبة محللة وهى غير حاصلة ههنا وثانيها ان القوة الطبيعية والحيوانية هناك ضعيفة بسبب مجاورة الاخلاط الفاسدة وليس الامر ههنا كذلك وثالثها انه ربما حصل فى المرض الحار احداث حركات كثيرة بدنية وهى محللة وليس الامر ههنا كذلك وكذلك يحصل هناك اغراض نفسانية مفسدة للاحوال البدنية والامر ههنا بالضد واذ ثبت ذلك فنقول اذا رأينا الحيوة والقوة والصحة محفوظة هناك مع وجود هذه الاسباب المضعفة فلان يبقى فى العارف محفوظة مع عدم هذه الاسباب كان اولى هذا تقرير ما فى الكتاب ولقائل ان يقول تأثير الحرارة الغريزية والقوة الهاضمة فى النضج والتحليل اما ان تكون بالاختيار اولا بالاختيار والاول باطل بالاضطرار والا لكان جوع الانسان وشبعه باختياره والثانى يبطل ماذكرتموه لانه اذا كان تأثير الحرارة فى تحليل الرطوبات لذاتها ففى حصلت ذاتها استحال ان لا يحصل الاثر وحينئذ لا يبقى تحت ماذكرتموه من حديث الجذب والانجذاب فائدة ويمكن ان يجاب عنه فيقال قد ثبت فى الكتب البسيطة ان الحرارة الغريزية مخالفة بالنوع والماهية للحرارة الغريبة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الحرارة الغريزية توجب لذاتها تحليل الرطوبات بشرط ان لا يعرض للنفس حالة مستغرقة لها مستولية عليها مثل الخوف الشديد والفرح الشديد وكما تكون ليلة البحران واذا كان ذلك محتملا لم يستبعد ان يكون استغراق نفوس اولياء الله فى محبته مانعا للحرارة البدنية عن التحليل واعلم انه (لس)

ليس له الغرض من هذه المطالب ان ينقطع بمجرد هذه الاسباب بل ان يبطل قطع المنكر بامتناعها وفيما ذكرناه قد حصل هذا المطلوب وبالله العصمة * المسئلة الثانية * في سبب التمكن من الافعال الشاقة * اشارة * (اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك لمذاهب الطبيعة) قال رضي الله عنه هذا الفصل غني عن الشرح * تنبيه * (قد يكون الانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصورة المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند الخوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التي له سلاطة او غشيته عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة) * التفسير * قال رضي الله عنه المنة بالضم القوة الهزة بالكسر النشاط السلاطة القهر العزة خلاف الذل ولنرجع الى المقصود فنقول نرى لكل واحد من الناس مقدارا معلوما من القوة والقدرة ثم قد يعرض له ما يصير عنده تلك القوة ضعيفة حتى انه ربما عجز عن عشر ما قدر عليه اولا وذلك كالخوف والحزن وقد يعرض له ما يصير عنده القوة اقوى مما كانت حتى يستقل في تلك الحالة باضعاف ما كان يستقل به حال اعتداله وذلك كالغضب والمنافسة والانتشاء المعتدل والفرح المعتدل فاذا رأينا القدر الحاصل من القوة عند الاعتدال مما تختلف حاله بالشدة والضعف لاختلاف احوال نفسانية فلا عجب لو صار الامر في حق العارف كذلك فاذا عرضت له هزة كما يعرض عند الفرح اورثت القوة سلاطة وان غشيته عزة كما عند المنافسة افادت القوة حمية ثم يكون ذلك اعظم مما يحصل عند الطرب والغضب لان ذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة وحاصل الكلام انا لما رأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف بسبب اختلاف الاحوال النفسانية فلا استحالة في ان يكون للعارف حالة نفسانية يكون سببا لاشتداد قوته الى حد خارق للعادة وهذا الكلام ههنا مثل ما يقولونه في اثبات القوة القدسية وهو انا رأينا احوال الناس مختلفة في الفهم فمنهم من كان متوسطا ومنهم من هو فوق الوسط ومنهم من هو دون الوسط ولما رأينا في جانب النقصان منتهيا الى من لا يفهم الشيء الا قليلا قليلا ولا يستبعد الوصول في طرف الكمال الى من يفهم اكثر الاشياء في اسرع وقت فكذلك ههنا لما رأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف فلا يستبعد الوصول في طرف الزيادة الى حد خارق للعادة * المسئلة الثالثة * في سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب * اشارة * (واذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة) قال رضي الله عنه هذا الفصل غني عن التفسير * اشارة * (التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان واما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات) * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان امكان الاخبار عن الغيب على سبيل الاجمال وتقريره ان معرفة المغيبات في النوم ممكنة فوجب ان يكون في اليقظة ايضا ممكنة اما بيان المقدمة الاولى فالتجربة والتسامع اما التجربة فهو ان يتفق للانسان ان يرى شيئا في المنام ثم يقع اما صريح ذلك الرؤيا او تعبيره وذلك يدل على ما قلناه واما التسامع فهو ان من لم يتبين له ذلك فلا شك انه قد سمع بالتواتر حصول هذا الامر لخلق عظيم من الموجودين في الوقت والماضين اما بيان المقدمة الثانية فهو انه لما صح ذلك في حال المنام لم يمكن القطع على

استحالته حال اليقظة بل اولى. ربما ان الناس لم يجربوا وقوع ذلك في النوم لكان استبعادهم عن حصول هذا المعنى حال النوم اشد من استبعادهم عنه حال اليقظة فانه لو قيل لواحد ان جمعا من الاذكياء مع كمال عقولهم وسلامة حواسهم وذكاء قرائحهم وقوة افكارهم وانظارهم احتالوا الكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المغيبات فعجزوا ثم ان واحدا منهم صار كالميت وبطلت حركته وادراكه وعرف ذلك المغيب لقيل بان ذلك محال ولاحتجوا عليه بان ما عجز عنه القوى الكامل والسالم فالناقص الضعيف اولى بالعجز عنه ولكن وقوع هذا الامر مرارا كثيرة حال النوم ما ازال الاستبعاد والعناد فثبت عما قررنا ان حصول معرفة المغيبات لما كان ممكنا حال النوم وان يكون ممكنا حال اليقظة اولى واعلم انا لا استدل بصحة احدى الحالتين على القطع بصحة في الحالة الاخرى بل على دفع استبعاد الذكي وحصول الرأي الاخلاق الاخرى * تنبيه * (قد علمت مما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد تنبهت ان الاجسام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من ما كائنات عنها في العالم العنصري وان كان مايلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وعما ينال تلك العلاقة كمالا ما فقد صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك اظهر رأي جزئي وآخر كلي و يجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية في العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او نقشان معا) * التفسير * قال الشارح رضي الله عنه وارضاه لما ذكر السبب الاجمالي شرع الان في ذكره على سبيل التفصيل لكن بيان ذلك مبني على مقدمتين احداهما ان العقول والنفوس السماوية عالمة بالجزئيات اما العقول فعالمة بها على وجه كلي واما النفوس فعلى وجه جزئي وثانيهما ان النفوس الناطقة لا يمتنع عليها استفادة العلم بالحركات من تلك العقول والنفوس واما المقدمة الاولى فهي التي تشتمل عليها هذا الفصل واعلم انا قد دللنا على ان العقول المجردة عالمة بجميع الجزئيات على وجه كلي لان جميع الجزئيات منتهية اليها في سلسلة الحاجة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ودللنا ايضا على ان للفلك نفسا هي قوة جسمانية وهي مدركة للجزئيات ودللنا على ان حوادث هذا العالم مستندة الى الحركات الفلكية ودللنا على ان العلة القريبة لتلك الحركات هي النفس وعرفت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ويلزم من مجموع هذه المقدمات كون النفس الفلكية عالمة بجميع ما يحصل في هذا العالم من الجزئيات وهذان الاصلان قد مر تقريرهما لكنا اعدناهما للتذكير ثم ههنا امر آخر وهو ان للفلك مع العقل المفارق والنفس الجسمانية شيء ثالث وهو النفس الناطقة يعني انه ليس بجسم ولا بجسماني في ذاته ولكن له علاقة مع الفلك و بسبب تلك العلاقة يستفيد كمالات متجددة كما ان النفس الناطقة التي لنا وان لم يكن جسما ولا جسمانية لكن لها تعلق بابداننا ولاجل ذلك التعلق يقدر على اكتساب الكمالات العقلية وقد مر تقرير هذا المعنى في النمط الثالث والسادس وعلى هذا التقرير ايضا فجميع الجزئيات التي تحدث في هذا العالم معلوم للعقل المفارق والنفس الناطقة والنفس الجسمانية ولنرجع الى التفسير اما قوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي فاعلم ان المراد من النقش ههنا العلم فقوله الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا كليا اى الجزئيات معلومة للعقول المفارقة علما كليا واما قوله وقد تنبهت ان الاجسام السماوية الى قوله في العالم العنصري فالمراد ان الافلاك لها نفوس جسمانية ولها ادراكات جزئية وارادات جزئية صادرة عن تلك الادراكات الجزئية وانها عالمة بجميع اللوازم الجزئية الصادرة عن حركاتها الجزئية في هذا العالم العنصري واما قوله ثم ان كان مايلوحه ضرب من النظر الى قوله زيادة معنى في ذلك فاعلم ان جملة هذا الكلام قضية واحدة شرطية متصلة وتقريره ان كان مايلوحه ضرب من النظر مستورا وهو كذا وكذا حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى وقوله مستورا نصب على الحال اى ان كان مايلوحه ضرب من النظر حال كونه مستورا ويمكن ان يكون مرفوعا صفة قوله ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين وهو كذا وكذا كان حينئذ (كذا)

كذا وكذا واما قوله ليظهر رأى جزئى وآخر كلى فاعلم ان المراد منه بيان ماادعاه من ان الفلك لو كانت له
نفس ناطقة لحصلت له زيادة معنى وذلك لانه اذا حصلت له نفس مدركة للجزئيات ونفس اخرى مدركة للكليات
ويكون هذه النفس الناطقة متغيرة منفعلة من معقول الى معقول كانت الحركات الفلكية صادرة عن مجموع رأيين احدهما
الرأى الكلى الذى للنفس الناطقة والثانى الجزئى الذى للنفس الفلكية الجسمانية ويكون تلك الحركات حينئذ
جارية مجرى لافعال الانسانية فان التى يكون مبدأها التعقل ثم التخيل اشرف من التى يكون مبدأها مجرد التخيل
واما قوله وجميع ذلك ثم نبهنا عليه ان للجزئيات فى العالم لعقلى نقشا على هيئة كلية وهى العالم النفسانى ونقشا على هيئة
جزئية شاعرة بالوقت فالمراد ان الجزئيات التى فى عالمنا هذا معلومة للعقول على وجه كلى وللنفوس الجسمانية على الوجه
الجزئى الذى يحصل فيه الشعور بالوقت اى يعلم انه الان حاضر اوغير حاضر واما قوله والنفسان معافاعلم انه لمابين ان هذه
الجزئيات معلومة للعقول والنفوس وكان ربما خطر ببال احد ان النفوس لاتدرك هذه الجزئيات الاعند حصولها واما العقول
فان علمها بهذه الجزئيات حاضر ابدا فالشيخ دفع هذا الوهم بقوله والنفسان معايعنى ان علم هذه العقول بالجزئيات كما انه
حاصل ابدا وكذا علم النفوس حاصل ابدا لانها علل هذه الجزئيات وهى عالمة بذواتها ابدا فهى عالمة بهذه الجزئيات ابدا
فالعلمان موجودان معا لاتقدم لاحدهما على الآخر وانما احتاج الى ذلك لان غرضه ان يقول ان النفوس الناطقة
يمكنها الاتصال بتلك المبادى فاذا كانت المبادى عالمة بجميع هذه الجزئيات امكن انتقاش النفوس الناطقة
بتلك العلوم حتى يدرك ماسيقع قبل وقوعه فحينئذ يحصل التمكن من الاخبار عن الغيوب * اشارة * (ولنفسك
ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض
الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك استبصارا) * التفسير * لما فرغ من المقدمة الاولى شرع الآن فى تقرير
المقدمة الثانية وهى ان نفسنا الناطقة متمكنة من استفادة العلوم من تلك المبادى ثم بين هذه المقدمة فى هذا
الفصل على سبيل الاجمال ومن بعد ذلك بينها على سبيل التفصيل فاما البيان الاجمالى فهو ان النفس
الناطقة متمكنة من الاتصال بتلك المبادى لتستفيد العلوم منها فاذا كان الاتصال بها ممكنا واستفادة
العلوم عند ذلك الاتصال حاصلا كانت هذه الاستفادة ممكنة وكان الاطلاع على الغيب ممكنا * تنبيه * (القوى
النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج غضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس فاذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن
الحس الظاهر فيكاد لايرى ولايسمع وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته فانبتت دون
حركته الفكرية التى يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شئ آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى جهة
الحركة القوية فتنجلى عن افعالها التى لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت
تصريفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس مايعتدبه) * التفسير * قال رضى الله
عنه الآن شرع فى بيان تفصيل الكلام فى تمكن النفوس الناطقة من الاتصال بعقول الافلاك ونفوسها واعلم
ان الكلام فى ذلك يستدعى مقدمات فمن تلك المقدمات ماذكره فى هذا الفصل وهى ان القوى النفسانية
متجاذبة متنازعة فالنفس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية لايمكنها الالتفات الى القوة الشهوانية
وبالعكس واذا اشتغل الحس الباطن بالحس الظاهر لم يتمكن العقل من استعمال الحس الباطن فلايمكنه
استخدام القوة المفكرة ولايتمكن العقل حينئذ من الفكر وايضا فان اشتغال النفس بما هى مستعدة به يمنعها
من اعانة سائر القوى على افعالها فلاجرم متى احتاج البدن الى فعل قوى صادر عن القوى الجسمانية
تركت النفس الاشتغال بافعالها التى لها بالاستبداد وانجذبت الى معاونة تلك القوة على ذلك الفعل وايضا
فالنفس اذا استخدمت الحواس الباطنة خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت ولذلك فان الانسان حال
مايكون مستغرقا فى تخيل اوفكر ربما حضر عنده المبصر القوى والمسموع القوى ثم انه مع سلامة الحس
لايشعر بشئ من ذلك * تنبيه * (الحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا تمكن منه صار النقش فى حكم
المشاهد وربما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت (٥٩) صورته هنيهة فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد

دون التوهم وليحضر ذكرك ماقيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها في من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس اوثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لامن قبل المحسوس ان امكن)* التفسير * هذه مقدمة ثانية للمطلوب وتقريرها انابينا ماهية الحس المشترك فيما تقدم و بينا انه يحصل فيها صورالامور التي يحس بالحواس الخمسة وان هذه المحسوسات متى ارتسمت فيه صارت محسوسة مشاهدة وان لم يبق في الخارج وبينا ذلك بانا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الجوالة دائرة واعلم ان للصور المرتسمة في الحس المشترك في الاجسام فيها اربع درجات في الاحساس بها احدها ان تصير مشاهدة في ابتداء ارتسامها فيه من المحسوسات الخارجة وثانيها ان يبقى الاجسام بها مع بقاء المحسوسات في الخارج وثالثها بقاء الاحساس بها بعد زوال المحسوس الخارجي ورابعها حصول الاحساس بها وان لم يوجد لمحسوس في الخارج البتة واذا عرفت ذلك فنقول امر القطرة النازلة والنقطة المدارة دل على الاقسام الثلثة الاول واما القسم الرابع فلابد فيه من دليل آخر * اشارة *(قديشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولانسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن اوسبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قدينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجرى بين المرايا المتقابلة)* التفسير * قال رضي الله عنه لما كان الاستدلال بالقطرة والنقطة لايدل على احساس الحس المشترك بمالاوجود له في الخارج البتة وكانت هذه المقدمة لابد من اثباتها في المطلوب الذى نحن بصدده لاجرم افتقر الى ذكر دلالة اخرى وتقريرها ان المرضى والممرورين يشاهدون صورا محسوسة معاينة لايراها غيرهم فتلك الصور اما ان تكون معدومة اوموجودة لاجائز ان تكون معدومة لان العدم نفي محض والنفي المحض لايكون مشاهدا فهي اذن موجودة فاماتكون موجودة في الخارج اولا في الخارج والاول باطل والالرآها كل من كان سليم الحس فهي اذن غير موجودة في الخارج فامان تكون موجودة في النفس الناطقة اوفي قوة جسمانية والاول باطل لان النفس الناطقة لاتدرك الجزئيات ولاترتسم فيها صور المحسوسات فهي اذن مرتسمة في قوة جسمانية تبصر المبصرات وهي اما بالقوة الباصرة وهو باطل لان هذا الانسان ربما كان اعمى ولانه ربما شاهد شاهد ذلك بالليل ولان البصر لايدرك الاالموجود في الخارج فعلمنا ان في البدن قوة جسمانية غير القوة الباصرة وهي التي ادركت هذه الصور فثبت بماذكرنا ان الحس المشترك قديشاهد صورا لاوجودلها في الخارج البتة واذا ثبت ان هذه الصور ماوردت عليه من الخارج وجب ان يكون ورودها عليه من الداخل وذلك اذا كان في خزنة الخيال صورا مخزونة فاذا انتقلت الى الحس المشترك صارت محسوسة اوركب القوة المتخيلة صورا ارتسم تلك الصور في الحس المشترك واعلم انه كما يجوز ان ترتسم صور المحسوسة بالحواس الظاهرة في الحس المشترك ثم ينتقل الى خزانة الخيال وكذلك لا بأس بان ينتقل الصور الموجودة في خزانة الخيال او الصور التي تركبها المتخيلة الى الحس المشترك لان الحال فيها قريب من الحال بين المرايا المتقابلة ولقائل ان يقول قدبينا فيما مضى انكم اذا جوزتم في الشيء المبصر اوالمسموع ان لايكون موجودة في الخارج كانت السفسطة لازمة لكم بحيث لايكون لكم عنها محيص* تنبيه * ثم ان هذا الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبرئه عن الخيال يزاو يغصبه منه غصبا وعقلي باطن اووهمي باطن يضبط التخيل على الاعتدال متصرفا فيه بمايعنيه و يشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلايتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانهاتابعة لامتبوعة واذا شغل احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة)* التفسير * قال رضي الله عنه وارضاه لمابين ان الصور المرتسمة في التخيل (قد)

قد تنتقل الى الحس المشترك حتى تصير مشاهدة محسوسة وان لم تكن موجودة في الخارج كان لقائل ان يقول لوجاز ان يكون الامر كذلك لوجب ان يصير جميع الصور المتخيله محسوسة والافما الفرق بين وقت ووقت اوحال وحال فذكر في هذا الفصل مايكون مانعا عن هذا الامر وذلك من وجهين احدهما عائد الى القابل الذي هو الحس المشترك فانه اذا كان مشغولا بالصور الواردة عليه من الحواس الظاهرة لم يتسع لصور اخرى لان اللوح اذا امتلأ من بعض النقوش لم يتسع لسائر النقوش فحينئذ يمتنع ان يرتسم فيها الصور المخزونة في الخيال ولقائل ان يقول الصور امان تقبل الصور الكثيرة من غير وقوع التشويش فيها اولا يقبلها فان كان الاول لم يلزم من قبول الحس المشترك للصور الصاعدة اليه من الحواس الظاهرة ان لا يتسع للصور الهابطة اليه من الخيال والمتخيله وان كان الثاني استحال ان يكون محل الاشباح العظيمة القوة المرتسمة في البطن المقدم من الدماغ مع صغره ولنرجع الى المقصود فنقول واما المانع الثاني وهو عائد الى الفاعل فان العقل او الوهم اذا استخدم القوة المفكرة وصارت المفكرة مشغولة بخدمة احدهما لم يتفرغ الافعال نفسها خاصة فلم يتمكن من تركيب الصور وتحليلها وتشبيحها ومتى لم يوجد تلك الصور استحال انجذابها الى الحس المشترك فها ذان المانعان اذا وجدا لم يحصل الامر المذكور واما اذا زال احدهما و بقي الآخر فربما عجز عن الضبط وحينئذ يستولى المتخيل على الحس المشترك ولوح فيه الصور محسوسة مشاهدة * اشارة * (النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس في الاصل بجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى انجذابا قد دلت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة فاذا كان كذلك كانت القوى المتخيله الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فرؤى في المنام احوال في حكم المشاهد) * التفسير * قال الامام الشارح رضي الله عنه لما تبين انه كيف ينبغي ان يكون الامر حتى تكون الصور الخيالية محسوسة وكان هذا الامر مما يعرض في النوم اراد ان يبين حصول تلك الاسباب التي ذكرها في المنام واعلم انه لاشك ان النوم مانع للحواس الظاهرة عن افعالها وقد يكون ايضا مانعا للنفس الناطقة عن اعمالها وذلك اذا اشتغلت النفس الناطقة باعانة القوة الهاضمة على هضم الغذاء ولا ناقد دللنا على ان النفس متى اشتغلت باعمالها التي هي مستبدة بها شغلت سائر القوى عن الاشتغال في اعمالها فلو اشتغلت النفس باعمالها التي لها بالاستبداد عند اشتغال الطبيعة بالهضم لما تم الهضم وما كمل بل كان ناقصا ضعيفا فلاجل ذلك كان من الصواب ان يكون للنفس انجذاب الى معاونة الطبيعة حتى اشتغلت الطبيعة بالهضم وايضا فالنوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا عرفت ذلك فنقول انه عند النوم حصل الفاعل لهذه الاشباح والقابل لها اما الاول فلان النفس مشغولة بتدبير البدن واعانة القوة الهاضمة فلا يتفرغ لتدبير القوة المخيلة فيكون القوة المخيلة مشغولة بنفسها متمكنة من التشبيح والتلويح كيف شاءت وارادت من غير مانع واما القابل فلان لوح الحس المشترك خال عن النقوش الواردة عليها من الحواس الظاهرة ومتى حصل الفاعل والقابل بالكمال والتمام حصل الفعل لامحالة فلاجرم ظهرت هذه الصورة في المنام وصارت كالامور المشاهدة * اشارة * (واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين) * التفسير * واما في حال المرض فالسبب في مشاهدة هذه الصور شيء واحد وهو ان النفس لاشتغالها باصلاح البدن ضعفت عن تدبير المتخيلة فاستولت المتخيلة وقويت على التشبيح فلاحت تلك الاشباح في لوح الحس المشترك * تنبيه * (انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كان بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان

اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها عن الجانب الاخر فضلة اثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى) * التفسير * المراد من هذا الفصل بيان امرين الاول ان النفس اذ كانت قوية قويت على حفظ غير ما ادركته ولم ينتقل منه الى ما يحاكيه واما اذا كانت ضعيفة ضعفت عن حال المدركات فربما انتقلت من الشئ الى ما يحاكيه ويشاركه من بعض الوجوه ثم من ذلك المحاكى الى ما يحاكيه مرة اخرى فلا يزال ينتقل من الشئ الى ما يحاكيه الى ان يصل الى امر لا يناسب المدرك الاول بوجه من الوجوه وهذا المعنى انما يكون لاستيلاء القوة المتخيلة وضعف النفس عن اصلاحها وبنفسها الثاني ان النفس اذا قويت جدا لم يكن اشتغالها بتدبير البدن مانعا لها عن اتصالها بالعالم العقلي واستفادتها منه هناك وبالجملة فالنفس القوية تكون وافية بالجانبين اعنى الجانب العقلي والجانب البدني ولا يكون التفاتها الى احد الجانبين مانعا عن الالتفات الى الجانب الاخر ثم هذه النفس اذا كانت مع قوتها مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فيما يناسب تلك الرياضات اقوى * تنبيه * (فاذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش ازعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارى وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فانه من معاون النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك) * التفسير * لما فرغ من بيان هذه المقدمات شرع الآن في بيان المقصود وهو بيان سبب مشاهدة هذه الصور حال النوم والمرض وحاصل الكلام فيه انه متى تمكنت النفس عن الاتصال بالعقول عقلت امورا فركبت المتخيلة صورا جزئية مناسبة لتلك المعقولات فانجذبت تلك الصور الى الحس المشترك فصارت حينئذ مشاهدة ومتى عرض للقوة المتخيلة ضعف ما بسبب مرض عرض لها او لتحلل الروح الذي هو آلتها بسبب كثرة حركاتها وافعالها مالت هذه القوى الى الدعة والسكون فيحصل حينئذ للنفس الناطقة خلاص عن تدبيرها وتفيضها وتتصل بالعالم العقلي فيحصل هناك شئ من النقوش العقلية والجلايا القدسية وعند ذلك تنزعج القوة المتخيلة الى تسبيح ذلك المعنى الكلي في صورة جزئية وسبب هذه الانزعاج امران احدهما ان هذه القوة تزول عنها الكلال والملال بسبب الاستراحة العقلية ويعود الى مقتضى ذاتها من التلويح والتشبيح والثانية ان النفس الناطقة تستخدمها وتستعين بها فلهذين الشيئين يزعج القوة المتخيلة وتركب صورة جزئية مناسبة لذلك المعنى الكلي النفساني فاذا انحدرت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة * اشارة * (فاذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذه الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنه مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موفورا الهيئة او كلاما يحصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة) * التفسير * وكما ان النفس تتصل عند النوم بالعقول فيعقل من هناك امورا ثم تركب المتخيلة صورا مناسبة لها ثم ينحدر تلك الصور الى الحس المشترك وقد يحصل مثل هذه الحالة في اليقظة اذا كانت النفس قوية وافية بالجانبين واسعة لهما حتى ان الانسان حال اليقظة يتصل نفسه بالعقول فادركت من هناك امورا ثم ركبت المتخيلة صورا مناسبة لتلك التعقلات ثم انحدرت (تلك)

تلك الصورة الى لوح الحس المشترك فصارت هذه محسوسة فيحصل حينئذ ايضا صورة وسماع كلام وان لم يكن لشئ من ذلك وجود فى الخارج * تنبيه * (ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية اوهيئة مزاجية سريعة التنقل من شئ الى شبهه اوالى ضده وبالجملة الى ماهو منه بسبب والتخصيص اسباب جزئية لامحالة وان لم نحلصها نحن باعيانها ولولم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا مانستعين به فى انتقالات الفكر مستنتجا الحدود الوسطى وما يجرى مجراها بوجه وفى تذكر امور منسية وفى مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او يضبط وهذا الضبط اما القوة من معارضة النفس اولشدة جلاء الصورة المتقشة فيها حتى يكون قبولها شديدا لوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال فى موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا كذلك) * التفسير * لما بين السبب فى مشاهدة الصور وسماع الاصوات التى لاوجود لها فى الخارج حالتى النوم واليقظة اراد ان يتكلم فى اقسامها واحكامها فان منها مايكون صوابا غنيا عن التعبير والتأويل ومنها ما يحتاج اليهما ومنها مايكون باطلا وبالكلية تقدم لذلك هذه المقدمة وهى ان من شان هذه القوة المخيلة الانتقال من معنى الى ماله تعلق ثم الى شبيهه اوالى هذه وسبب الانتقال تارة الى الشبه واخرى الى الضد امور جزئية لاوقوف لنا عليها ثم بين ان الحكمة الالهية تقتضى ان يكون خلقة هذه القوة على هذا الوجه فانها لولم يكن كذلك لما انتفعنا بها عند التفكر لان التفكر لايتم الا بالانتقالات من الامور الحاصلة الى الامور المستحصلة ولما ثبت ان هذه القوة من شانها وغريزتها هذا الانتقال فهى لاتخلو عن هذا الانتقال الا اذا منعها مانع من ذلك وما ذاك الا احد امرين احدهما استيلاء النفس الناطقة عليها فانها تمنعها عن هذه الانتقالات وبنفعها والثانى ان يكون الصورة المنتقشة فيها قوية جلية فهى بخلافها وقوتها يمنعها عن الانتقال منها الى غيرها ولما عرفت فيما سبق ان من شان القوى الجسمانية ان لايكون لها شعور بالمدركات الضعيفة عند شعورها بالمدركات القوية * اشارة * (فالاثر الروحانى السانح للنفس فى حالتى النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولايبقى له اثرهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن فى الانتقال ويخلى عن التصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا او يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة فى الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس بها معينة فيرتسم فى الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك فى هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك فى ذكرك وربما انقلب عنه الى اشياء متخيلة ينسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذى يليه متقلا عنه اليه وكذلك الى آخر فربما اقتنص ماانسله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل) * التفسير * لما فرغ من بيان تلك المقدمة رجع الآن الى المقصود وهو ان النفس اذا اتصلت بالعقول المفارقة فالاثر الحاصل منها فى النفس على اقسام الاول ان يكون ضعيفا جدا فلا يحرك الخيال والذكر ولايبقى معه اثر منهما البتة الثانى ان يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن فى الانتقال الثالث ان يكون قويا جدا فيرتسم الصورة فى الخيال ارتساما جليا تاما ثم قال وليست هذه الاحوال مختصة بحال النوم فقط بل هى حاصلة ايضا عند اليقظة فانك اذا تفكرت فى امور فربما انضبط فكرك فى ذكرك وربما انتقلت عن مطلوبك الى امور آخر بحيث ينسى مهمك فتحتاج فى تذكر ذلك المطلوب الى ان تحلل بالعكس وذلك التحلل قد يؤديك الى وجدان ذلك المطلوب تارة ولايؤديك اخرى * تذنيب * (فماكان من الاثر الذى فيه الكلام مضبوطا فى الذكر فى حال اليقظة اوالنوم ضبطا مستقرا كان الهاما اووحيا صراحا اوحلما لايحتاج الى تأويل اوتعبير وماكان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص

والاوقات والعادات الوحى الى تأويل والحلم الى تعبير * اشـــارة * انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال يعرض منهـا للحس حيرة وللخيـال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيـا صالحـا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم الى تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعة يضبطون مايلفظه ضبطا حتى تبهوا عليه تدبيرا ومثل مايشغل بعض من يستنطق فى هذا المعنى بتأمل شئ شفاف مرعش للبصر برجرجته اومدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق وباشياء يترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفى حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر مايؤثر هذا ففى طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب فى الكلام المختلط والايهام لمسيس الجن وكلما فيه تحيير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوى وتارة يكون شبيها بخطاب من جنى اوهتاف من غائب وتارة يكون مع تراءئ من شئ للبصر مكافحة حتى يشاهده صورة الغيب مشاهدة * تنبيه * اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية صير اليهـا من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لماثبت طلب اسبابهـا ومن السعادات المتفقة لمجئ الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم او يشـاهدوها مرارا متوالية فى غيرهم حتى يكون ذلك تجربة فى اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جسمت العائدة به واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسبـاب وخضع الوهم فلم يعارض للعقل فيمـا يربأ ربأه منهـا وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم انى لو اقتصصت جزئيات هذا البـاب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطـال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل) * التفسـير * قال الامام الشـارح رضى الله عنـه هذه الفصول غنية عن التفسير * المسئلة الرابعة * * فى كمية خوارق العـادات * * تنبيه * (ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار يكاد يأتى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا واستشفى لهم فشفوا ودعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا اوهلكوا بوجـه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان اوخضع لبعضهم سبع اولم ينفر عنه طير ومثل ذلك مما لا يأخذ فى طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا فى اسرار الطبيعة وربما يتأتى لى ان اقص بعضها عليك) * التفسير * عد فى هذا الفصل امورا كثيرة فى خوارق العادات ولكنها باسرها متعلقة بالتصرف فى العالم العنصرى وذكر ان لها اسبابا معلومة ولم يذكر شيئا البتة يتعلق بالاجرام الفلكية فان التصرف فيها بالتغيير عن مجاريها عنـده محال * تذكرة وتنبيه * (اليس قد بان لك ان النفس النـاطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من علائق اخر وعلمت ان تمكن هيئة العقل منها ومما تتبعها قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها لها بالجوهر حتى ان وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء يفعله فى ازلاقه مالا يفعله وهم مثله والجذع على قرار وبتبع اوهام الناس تغير مزاج مدرجا اودفعة وابتداء امراض اوافراق منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية يكون قد اثرت لمبـدأ جميع ما عددته اذ مباديهـا هذه الكيفيـات لاسيمـا فى جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لاسيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد ولا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل فى اجرام اخر ينفعل عنها انفعال بدنه ولا يستنكرن ان يتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى يفعل فيها لاسيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التى لها فتقهر شهوة اوغضبـا اوخوفا من غيرها) * التفسير * قال الامام الشارح رضى الله عنه وارضاه بناء هذا البـاب على مقدمتين (احداهما)

احداهما ان النفس الناطقة ليست جسما ولا جسمانية وقد مر بيان ذلك وثانيها ان الهيئات النفسانية قد تكون مبادي لحدوث الحادثات في الابدان مع كون النفس مباينة لها و بين ذلك بامور ثلثة فاولها ان الانسان قد يمكنه المشي على خشبة موضوعة على الارض ولو وضعت تلك الخشبة على طرف جدار لما تمكن من المشي عليها وما ذاك الا ان توهم السقوط يوجبه وثانيها ان اخرجه الناس يتغير بحسب تغير احوالهم النفسانية من الغضب والحزن والخوف والفرح وذلك معلوم بالضرورة وثالثها ان التوهم الشديد للمرض اوللصحة ربما اوجب ذلك وهذا معلوم بالاختبار والاستقراء ورابعها انه ليس كل مسخن بحار فان الحركة مسخن وهي غير حارة ولا كل مبرد ببارد فان القوة التي في الافيون تبرد فوق تبرد الماء مع ان الافيون مركب والماء بسيط وقوة الكيفية في البسيط اقوى منها في المركب واذا ثبت ذلك فلا يستبعد ان يكون لبعض النفوس خاصية لاجلها يتمكن من التصرف في عنصر هذا العالم و يكون تلك النفوس لكلية عنصر هذا العالم كنفسنا بالنسبة الى بدننا ولا يستبعد ايضا ان يتعدى تأثير تلك النفس الى سائر النفوس حتى تصير سائر النفوس لاتصالها بها على قوته مثل ذلك التصرف اوما يقرب منه واذا ثبت ان هذا المعنى محتمل في جوهر النفس فاذا انضمت الرياضات اليه اعني كسر قوى الشهوة والغضب فلا شك انها تصير حينئذ اقوى هذا حاصل هذا الفصل ولقائل ان يقول هذه الوجوه التي ذكرتموها لا يفيد القطع بصحة وجود هذه النفس التي تذكرونها لانه ليس اذا كان توهم السقوط موجبا له وتوهم الصحة والمرض قد يكون موجبا لهما واسائر الانفعالات النفسانية موجبة انواعا مخصوصة من تغيرات المزاج لزم من ذلك القطع بوجود نفس الناطقة تقوى على التصرف في كلية العالم العنصري لان النفس الناطقة مخالفة بالماهية لهذه القوى الاخر ولا يلزم من ثبوت حكم لشيء ثبوت حكم اقوى واجل من الحكم الاول لشيء آخر يخالف الشيء الاول فان قلتم ليس غرضنا من ذكر هذه الوجوه اقامة البرهان على القطع بصحة وجود هذه النفس بل ازالة الاستبعاد وبيان انه ليس في العقل ما ينافيه قلنا فاذن يرجع حاصل ما ذكرتموه ههنا الى انه لا دليل على صحته وعلى امتناعه وذلك يوجب التوقف لا القطع بالصحة وايضا فقد بنيتم هذه المسئلة على اثبات النفس الناطقة وليس الامر كذلك لان التوهم الموجب للسقوط قوة جسمانية والتخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج وهي الغضب والفرح والغم جسمانية واذا كان الامر كذلك فالاستدلال بكون هذه القوى الجسمانية موجبة لهذه التغيرات على تجويز ان يكون للبدن المخصوص خاصية معينة لاجلها يتمكن الانسان من التصرف في هذا العالم اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون في النفوس الناطقة نفس قوى يقوى على ذلك اللهم الا اذا دلت دلالة منفصلة على ان النفس الناطقة ليست جسما ولا جسمانية فعلمنا انه لا تعلق لاثبات هذا الاحتمال التي ذكرتموها باثبات تجرد النفس وعدم تجردها البتة واصلا فقد تلخص ما ذكرنا انه لا حاصل لهذا الفصل بعد حذف الامور الخارجية وتحصيل الامور المهملة الان بقول ان كون الانسان موصوفا بخاصية لاجلها يتمكن من التصرف في هذا العالم العنصري اما في نفسه الناطقة او في بدنه جائز لا بمعنى القطع بصحته بل بمعنى انه ليس عندنا ما يدل على امتناعه اصلا ومعلوم ان هذا القدر من الجواب لا يستدعي التطويل المذكور * اشارة * (هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية لتشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار) * التفسير * لما ذكر ان تمكن الآتي بخوارق العادات لاختصاص نفسه بخاصية معينة ثم كان من مذهبه ان النفوس الناطقة البشرية متساوية في النوع اي هي متساوية في تمام الماهية وان كان لم يذكر في شيء من كتبه على هذا المطلوب شبهة فضلا عن حجة فحينئذ وجب عليه القطع بان امتياز تلك النفس عن سائر النفوس بهذه القوة ليس امتيازا بامر ذاتي بل لابد وان يكون بامر عرضي ولا يمكن ان يكون ذلك الا لاحد وجوه ثلثة احدها المزاج الاصلي وبيانه ان النوع الذي يوجد في اشخاص كثيرة فان مشخصات تلك الاشخاص لابد وان يكون معللة بالقوابل على ما مر بيان هذه المقدمة في النمط الرابع واذا كانت النفوس البشرية اشخاص

نوع واحد كانت تتخصصاتها معللة بالقوابل وقوابلها هي الابدان الموصوفة بالامزجة المختلفة فاذن تلك الامزجة علل لتشخصات تلك النفوس واذا ثبت ذلك فلا استبعاد في ان يكون تلك الامزجة كما يكون عللا لتشخصات تلك النفوس تكون ايضا عللا لاحوال وصفات لازمة لتلك الاشخاص واذا كان كذلك جاز ان يكون نفس مختصة بالقوة المذكورة لاجل المزاج المشخص فيكون ذلك وصفا عرضيا وان كان لازما من اول الوجود الى آخره وثانيها ان يحصل تلك الخاصية للنفس لاجل مزاج طارى غير مكتسب وثالثها ان يحصل تلك القوة بالكسب والاجتهاد في الرياضة وتصفية النفس كما يحصل لاولياء الله الابرار* اشارة * (والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده تزكية لنفسه من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلة فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شيئا والازكياء فيه) *التفسير* لما بين امكان وجود نفس قوية على التصرف في عنصر هذا العالم شرع الآن في ذكر اقسام هذه النفوس فقال النفس التي يكون لها مثل هذه الخاصية اما ان يكون خيرة او شريرة فان كانت خيرة فهو الذي يكون صاحب المعجزة من الانبياء والكرامة من الاولياء ثم ان هذه النفس اذا انضمت الرياضة الاجتهاد الى ما لها من الخاصية قويت في هذا الكمال وبلغت الغاية فيه واما ان كانت شريرة فهو الساحر الخبيث وربما منعه خبثه من الوصول الى الكمال حتى لا يبلغ في كمال القوة مبلغ الانبياء والاولياء *اشارة * (الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة يؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) * التفسير * لما تكلم في النفوس الشريرة المؤثرة في عنصر هذا العالم ذكر في هذا الفصل ما يؤكد القول به وهو الاصابة بالعين فانه لا معنى لها الا ان الحالة النفسانية التي في نفس المتعجب التي افادته نهكا وضعفا في المتعجب منه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في السحر ولقائل ان يقول هذه الصورة ايضا غير حاصلة لا يستدل بها على الطع على صحة المطلوب بل لا فائدة فيها الا دفع استبعاد المنكر ثم لا يبقى بعده الا التوقف في الامتناع والصحة الى ظهور البرهان او مشاهدته في العيان واما قوله وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون للمؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزأ الى جزئه فاعلم ان من الناس من انكر التأثيرات النفسانية اصلا وقصر الامر على التأثيرات الجسمانية وزعم ان التأثير لا يحصل الا بالملاقاة ثم انهم تكلفوا في الجواب عن الاصابة بالعين امورا ركيكة جدا مثل ان بعضهم قال انه يخرج من قلب العاين نفس وهوى يصل الى ذلك الشئ ويكون جاريا مجرى السهم ومنهم من ذكر في جذب المقناطيس الحديد ما يقرب منه فزعم انه يخرج منه خيوط دقيقة ويتعلق بالحديد وحينئذ ينجذب الحديد اليه فهذا هو المعنى بارسال الجزء واما ارسال الكيفية فهو ان النار اذا سخنت جسما بعيدا عنها فانما يسخنه لانها يسخن الاقرب وكانها بعثت كيفيتها الى ما يقرب منها ثم ان تلك الكيفية سخنت الجسم البعيد ثم الشيخ قال ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار يعني من تأمل ما ذكرناه في اول الباب من تأثير الوهم في السقوط وتأثير الخيال في المزاج علم فساد هذا الشرط * تنبيه * (ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مباد ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المقناطيس للحديد بقوة يخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث) * التفسير * قال الشارح رضي الله عنه لما بين ان ظهور الخوارق يجوز ان يكون بخاصية النفس بين ههنا ان ذلك قد يكون لغير هذه العلة (بل)

بل امله اخرى ثم جعلها على اقسام ثلثة وذلك لان المقتضي لهذه الخوارق اما ان يكون قوة نفسانية او جسمانية فان كانت جسمانية فاما ان يكون قوة جسمانية عنصرية اوقوة جسمانية فلكية فاما الخوارق الحاصلة من التأثيرات النفسانية فهي المعجزات والكرامات والسحر واما الحاصلة من القوى العنصرية كجذب المقناطيس فهي النيرنجات واما الحاصلة من النفوس الفلكية فهي المسماة بالطلسمات فهذا ما اورده ههنا وشرحناه ثم ارجع الى السر المكتوم ان كنت راغبا في التحقيق فقد ظهر امكان وقوع الخوارق على هذه الوجوه الثلثة * نصيحة * (اياك وان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبري منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك مالم تتبرهن استحالته لك فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان مالم يزدك عنه قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب) * التفسير * الظاهريون من الفلاسفة والذين لم يمارسوا حقايق العلوم قد جرت عادتهم بانكار الكرامات والمعجزات بل ماكان على خلاف العادات المألوفة والمناهج المطاردة وغرضهم من ذلك ان يتميزوا عن العامة والاعمار في عدم الاغترار بكل مايقال والشيخ نعم ما استهجن طريقتهم وزيف سيرتهم وبين ان الحمق في انكار مالم يعرف امتناعه بالبرهان ليس دون الحمق في الاعتراف بما لم يعرف ثبوته بالبرهان وذلك لان الجزم بالقضية المحتملة من غير دلالة حمق سواء كان ذلك الجزم جزما بالاثبات او النفي فالعوام حمق في جزمهم بالثبوت لا لدلالة وهؤلاء المتفلسفة حمق ايضا لجزمهم بالنفي لا لدلالة بل الحمق الاول اقرب الى السلامة من الحمق الثاني لان الاول يوجب الانقياد للانبياء والشرائع وذلك سبب النظام في الدنيا والسعادة بوجه ما في الآخرة على ما مر تقريره في النهج الثامن واما الحمق الثاني فهو سبب الفساد والخلاعة والشر في الدنيا والشقاوة في الاخرى فالاحمق الاول جاهل سليم والاحمق الثاني شيطان رجيم واما المحقق فان لاح له برهان في النفي والاثبات قال به والا توقف فيه وسرحه الى بقعة الامكان والاحتمال وعدم الجزم لا بصحته ولا بامتناعه واما قوله واعلم ان في القوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة احتماعات على غرائب فمعناه ظاهر * خاتمة ووصية * (ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين والمتبذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صفاه مع الفاقعة اوكان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فانه ما يسئلك منه مدرجا مجزا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما تأتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم اواضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا) * التفسير * المخض تحريك اللبن ليؤخذ زبده القفي والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف الغرض من هذا الفصل منع القاء هذا الكتاب ومايجري مجراه من العلوم النفيسة في ايدي اقوام مخصوصين فالاول الجاهل المتبذل المتخفف بالعلم كما قيل ومن منح الجهال علما اضاعه والثاني البليد الذي لايفهم فانه لايقف على الحقيقة فربما صار سببا لخروجه عن ربقة الشرائع وصار اشقى الاشقياء والثالث المقلدة فانهم لاينتفعون بشيء من العلوم وان كانوا في غاية الذكاء لان حبهم المفرط لما عليهم من المذاهب يعميهم ويصمهم عن الوقوف على الحق واخس الناس واردؤهم مقلدة هؤلاء المتفلسفة فانهم ينظرون الى اصحاب الشرائع والاديان بعين الاستخفاف مع كونهم اخس الناس درجة وارذلهم مرتبة واستحقاقهم اللعن في الدنيا والعذاب في الاخرة قال مصنف هذا الكتاب

محمد بن عمر الرازي تجاوز الله عنه وانا اوصيك ايها الاخ في الدين وصاحبي في طلب اليقين ان تعمل بهذا الشرح ما امرك الشيخ به وان لا تعدل عن قانون قوله فانك بعد ما اطلعت على [illegible] ووقوفك

على حقايقه ومعانيه تعلم ان الشدة ان حصلت في الشروح [illegible] واجبة في الشرح

الامور [illegible] من الحقايق الدقيقة والمباحث [illegible] الله تعالى

ان يجعل ما كتبنا حجة لنا لا علينا وان ينفعنا به يوم لا [illegible]

[illegible] ولواهب العقل الحمد بلا نهاية

قد تم طبع هذا الكتاب [illegible] شرح الاشارات من مؤلفات [illegible]

[illegible] الشرح الشهور [illegible]

[illegible]

[illegible] على مفارق [illegible]

[illegible]

[illegible] والشرف